

STUDII DE ISTORIE A FILOSOFIEI UNIVERSALE

XXI

DE LA RETORICA ROMANĂ LA FENOMENOLOGIE

Coordonatori: **ALEXANDRU BOBOC, CLAUDIU BACIU,
SERGIU BĂLAN, ION TĂNĂȘESCU**

STUDIES ON THE HISTORY OF WORLD PHILOSOPHY

XXI

FROM ROMAN RHETORIC TO PHENOMENOLOGY

Editors: **ALEXANDRU BOBOC, CLAUDIU BACIU,
SERGIU BĂLAN, ION TĂNĂSESCU**

ACADEMIA ROMÂNĂ
INSTITUTUL DE FILOSOFIE ȘI PSIHOLOGIE
„CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU”

STUDII DE ISTORIE A FILOSOFIEI UNIVERSALE

XXI

DE LA RETORICA ROMÂNĂ LA FENOMENOLOGIE

de

Șerban Nicolau, Alexandru Ștefănescu, Gabriela Tănăsescu,
Rodica Croitoru, Alexandru Petrescu, Andrei Todoca, Alexandru
Boboc, Claudiu Baci, Dragoș Popescu, Călin Lucaci, Florea
Lucaci, Florin Lobonț, Klaus Hedwig, Ion Tănăsescu, Erwin
Kessler, Mihail Ungheanu, Sergiu Bălan, Nicoletta Poli și
Barbara Beonio Brocchieri



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

București, 2013

Copyright © Editura Academiei Române, 2013
Toate drepturile asupra acestei ediții sunt rezervate editurii.

Adresa: EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Calea 13 Septembrie, nr. 13, sector 5,
050711, București, România
Tel.: 4021-318 81 46; 4021-318 81 06
Tel./Fax: 4021-318 24 44
E-mail: edacad@ear.ro
Adresa web: <http://www.ear.ro>

Referenți: Conf. dr. Viorel CERNICA
Conf. dr. Viorel VIZUREANU

LUCRARE EDITATĂ CU SPRIJINUL ACAD. ALEXANDRU SURDU

Redactor: Adrian Mircea DOBRE
Tehnoredactor: Luiza DOBRIN
Coperta: Mariana ȘERBĂNESCU

Bun de tipar: 12.XI.2013. Format: 16/70×100.
Coli de tipar: 18
C.Z. pentru biblioteci mari: 1(09)(082)
C.Z. pentru biblioteci mici: 1

CUPRINS

ȘERBAN N. NICOLAU, <i>Tradiția tratatului aristotelic De Caelo</i> ,	7
ALEXANDRU ȘTEFĂNESCU, <i>Retorica dreptății în Roma secolului I ante Chr.</i>	29
GABRIELA TĂNĂSESCU, <i>Spinoza și condițiile de specificitate ale eticii</i>	37
RODICA CROITORU, <i>Reguli de ordonare a priori a existenței fenomenelor în Critica rațiunii pure</i>	46
ALEXANDRU PETRESCU, <i>Unele semnificații ale imaginației în filosofia kantiană</i>	60
ANDREI TODOCA, <i>Salomon Maimon și problema creării lucrurilor</i>	79
ALEXANDRU BOBOC, <i>Schelling și idealismul german în autodepășire</i>	94
CLAUDIU BACIU, <i>Goethe și Hegel – un posibil dialog în jurul formei ideale (Gestalt)</i>	106
DRAGOȘ POPESCU, <i>Adevăr și rațiune în istoria filosofiei la Hegel</i> ..	118
CĂLIN LUCACI, FLOREA LUCACI, <i>Actualitatea lui Hegel. Resemnificări ale „morții artei”</i>	132
FLORIN LOBONȚ, <i>Idealismul britanic – de la tradiție la contextualism</i>	145
ALEXANDRU BOBOC, <i>Muzică și filosofie în opera lui Friedrich Nietzsche. Premise ale unei noi înțelegeri a limbajului muzical din epoca postromantică</i>	160
KLAUS HEDWIG, <i>Hermeneutica brentaniană</i>	188
ION TĂNĂSESCU, <i>Relația de conținere intențională și problema intenționalității senzației la Franz Brentano</i>	201
ERWIN KESSLER, <i>Timp și temporalitate în primele scrieri și manuscrise ale lui Tristan Tzara, 1912–1916</i>	219
MIHAIL UNGHEANU, <i>O paradigmă ocultată a filosofiei politice</i>	231
SERGIU BĂLAN, <i>Conceptul de homo oeconomicus. Interpretări contemporane ale utilitarismului benthamian</i>	245
NICOLETTA POLI ȘI BARBARA BEONIO BROCCIERI, <i>Istoria și metodologia consilierii filosofice</i>	262

CONTENT

ȘERBAN N. NICOLAU, <i>The tradition of Aristotle's Treatise De caelo</i>	7
ALEXANDRU ȘTEFĂNESCU, <i>The Rhetoric of Justice in Rome of the 1st Century BC</i>	29
GABRIELA TĂNĂSESCU, <i>Spinoza and the Conditions of Ethics Specificity</i>	37
RODICA CROITORU, <i>Rules for A Priori Ordering of Phenomena's Existence in the Critique of Pure Reason</i>	46
ALEXANDRU PETRESCU, <i>Some Meanings of Imagination in Kant's Philosophy</i>	60
ANDREI TODOCA, <i>Salomon Maimon and the Creation of Things</i>	79
ALEXANDRU BOBOC, <i>Schelling and the Self-Surpassing of German Idealism</i>	94
CLAUDIU BACIU, <i>Goethe and Hegel – A Possible Dialogue on Ideal Form (Gestalt)</i>	106
DRAGOȘ POPESCU, <i>Truth and Reason in Hegel's History of Philosophy</i>	118
CĂLIN LUCACI, FLOREA LUCACI, <i>Hegel's Topicality. "The Death of Art" Reinterpreted</i>	132
FLORIN LOBONȚ, <i>The British Idealism – from Tradition to Contextualism</i>	145
ALEXANDRU BOBOC, <i>Music and Philosophy in the Work of Friedrich Nietzsche. Premises of a New Understanding of the Musical Language of the Post-Romantic Era</i>	160
KLAUS HEDWIG, <i>Brentano's Hermeneutics</i>	188
ION TĂNĂSESCU, <i>The Intentional Containing Relation and the Problem of the Intentionality of Sensation in Franz Brentano</i>	201
ERWIN KESSLER, <i>Time and Temporality in the Early Works and Manuscripts of Tristan Tzara (1912–1916)</i>	219
MIHAIL UNGHEANU, <i>A Forgotten Paradigm of Political Philosophy</i> ...	231
SERGIU BĂLAN, <i>The Concept of "Homo Oeconomicus". Contemporary Views on Benthamian Utilitarianism</i>	245
NICOLETTA POLI AND BARBARA BEONIO BROCCIERI, <i>History and Methodology of Philosophical Counseling</i>	262

TRADIȚIA TRATATULUI ARISTOTELIC *DE CAELO*¹

ȘERBAN N. NICOLAU

Abstract: The article deals with a number of issues generally related to the direct and indirect tradition of Aristotle's treatise *De caelo*, namely to the authenticity and transmission of the text, to its commentators and translators, to its place in the Aristotelian *corpus* and the date it was written, and finally to the title of the treatise and its unity.

Keywords: direct tradition, indirect tradition, transmission and authenticity of the text, commentators and translators of the treatise, unity of the treatise

„Tratatul despre cer va fi cea mai frumoasă operă de astrofizică și în același timp de fizică teoretică din antichitate”².
(Constantin Noica)

Aristotel vorbește în mai multe rânduri despre clasificarea științelor³. Concepția lui despre *știință* (ἐπιστήμη) pornește de la ideea pluralității acesteia, potrivit varietății genurilor despre care tratează. În principalul loc în care vorbește despre împărțirea științei el distinge o *gândire* (διάνοια) *practică, creatoare și teoretică*⁴. Știința va fi deci *practică* (ἐπιστήμη πρακτική), atunci când pornește de la activitate (πρᾶξις) considerând-o în sine însăși independent de rezultatul ei exterior. Πρᾶξις-ul este o activitate care nu produce nicio operă distinctă de agentul ei și care nu are drept scop decât acțiunea interioară, buna conduită (εὐπραξία)⁵. În al doilea rând, știința va fi *creatoare* sau *poietică* (ἐπιστήμη ποιητική), atunci când are drept scop producerea unei opere exterioare agentului. Principiul activității creatoare rezidă în subiectul producător, fie ca gândire, fie ca

¹ Paginile de față reiau pe alt plan probleme și idei din Șerban N. Nicolau, *Studiu introductiv*, în vol. Aristotel, *Despre cer*, trad. rom. Șerban N. Nicolau, București, Editura Paideia, 2005, pp. 15–166; citat *Studiu introductiv*.

² C. Noica, *Aristotelismul în Principatele Române în sec. XVII–XVIII*, în *Studii clasice*, nr. IX, București, Editura Academiei, 1967, p. 255.

³ Cf. Aristotel, *Met.*, VI (E), 1; XI (K); *Et. Nic.*, VI (Z), 3–5; *Top.*, VI (Z), 6, 145a15; VIII (Θ), 1, 157a10.

⁴ Cf. Aristotel, *Met.*, VI (E), 1, 1025b25–26: „ὅτε εἰπάσῃ διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητικὴν... (trad. și subl.ns.: Prin urmare, dacă întreaga gândire este sau *practică*, sau *creatoare*, sau *teoretică*, ...)”.

⁵ Cf. Aristotel, *Et. Nic.*, VI (Z), 5, 1140b6.

artă, fie ca îndemânare⁶. În al treilea rând, știința va fi *teoretică* (ἐπιστήμη θεωρητική), atunci când are drept obiect contemplația (θεωρία), căutarea pur speculativă a adevărului⁷. Aristotel va vorbi deci despre științe *practice*, *poietice* și *teoretice*, pe cele din urmă clasificându-le metodice după natura obiectului lor, pornind de la ceea ce este cel mai abstract către ceea ce este ontologic cel mai real. Prima știință teoretică este *matematica* care consideră numerele, figurile și mișcarea separate de subiectul lor, studiind partea cea mai abstractă a ființei prin prisma unei singure determinații a substanțelor sensibile continue și discontinue (cantitatea)⁸. A doua știință teoretică este *fizica* sau *filosofia secundă*, obiectul ei fiind legătura dintre mișcare și ceea ce îi este principiu intern, natura (φύσις). Ea tratează despre substanța materială și substanța formală conjugată cu materia, ajungând la substanța sensibilă (σύνολον) caracterizată drept compusul indivizibil al formei (εἶδος) și materiei (ὕλη). Ea se distinge de a treia știință teoretică *metafizica* sau *filosofia primă*⁹, care are drept obiect ființa ca ființă (τὸ ὄν ᾗ ὄν) și atributele ce-i revin în calitatea aceasta (τὰ ὑπάρχοντα ᾗ ὄν)¹⁰.

Tratatul *Despre cer* face parte dintre tratatele aristotelice de fizică, deci dintre scrierile de știință teoretică, alături, între altele, de *Fizica*, după care urmează, și de tratatul *Despre generare și distrugere*, înaintea căruia se află. Seria acestor tratate de filosofie naturală, în ordinea consacrată de tradiție, care urcă până la Aristotel¹¹, începe cu *Physica*, continuă cu *De caelo*, *De generatione et corruptione*, *Meteorologica*, *De mundo ad Alexandrum*, *De anima*, *Parva naturalia*, *De spiritu*, și se încheie cu cele cinci tratate de zoologie, ocupând peste o treime din opera aristotelică păstrată¹². Pe de altă parte, conform aristotelismului, orice știință este în căutarea unor principii (ἀρχαί) și cauze (αἰτίαι) privitoare la fiecare dintre lucrurile ce aparțin domeniului ei¹³. Prin urmare, sensul tratării problemelor de filosofie naturală este de la general la particular (ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ κατ' ἑκαστὸν)¹⁴. Seria tratatelor de filosofie secundă, cum mai era numită fizica, începând cu *De caelo* și *De generatione et corruptione*, sunt deci studii particulare pornind de la principiile generale ale fizicii aplicate la lumea supralunară și sublunară.

⁶ Cf. Aristotel, *Met.*, VI (E), 1, 1025b22–23: „τῶν μὲν γὰρ ποιητικῶν εἰς τὴν ποιούντι ἡ ἀρχὴ; ἢ νοῦς ἢ τέχνη ἢ δύναμις τις, ... (trad. și subl.ns.: Căci principiul activităților creatoare rezidă în producător, fie ca gândire, fie ca artă, fie ca o anume îndemânare, ...”).

⁷ Cf. Aristotel, *Met.*, I (A), 1, 980a21 și urm.

⁸ Cf. Aristotel, *Met.*, XIII (M), 1–3.

⁹ Cf. Aristotel, *Phys.*, II (B), 2, 194b9.

¹⁰ Cf. Aristotel, *Met.*, VI (E), 1, 1026a31.

¹¹ Vezi *infra*, ns. 16 și 17 ref. la *Meteor.*, I (A), 1.

¹² Cf. ediției standard Immanuel Bekker din 1831, tratatele de fizică sunt editate în această ordine în *Aristotelis Opera*, volumen primum, ex recensione Immanuelis Bekkeri, edidit Academia Regia Borussica, editio altera quam curavit Olof Gigon, Berlin, Walter de Gruyter, 1960, pp. 184–789.

¹³ Cf. Aristotel, *Met.*, XI (K), 7, 1063b36.

¹⁴ Cf. Aristotel, *Phys.*, I (A), 1, 184a23–24.

Un studiu aprofundat și minuțios asupra istoriei textelor lui Aristotel este departe de a fi fost făcut, așa cum susține unul dintre cei mai avizați editori, traducători și cercetători ai tratatului *Despre cer*¹⁵. Chiar dacă acest lucru ar fi posibil să fie făcut, ceea ce nu este cazul din pricina surselor care sunt destul de sărace, în ciuda multitudinii de manuscrise prin care tradiția directă a păstrat opera aristotelică, este neîndoielnic că foarte multe probleme de cea mai mare importanță ar rămâne nerezolvate și deschise. Tratatul *Despre cer*, împreună cu toate tratatele de filosofie naturală, sunt cursuri de școală pe care filosoful le ținea în Lykeion unui auditoriu avizat, dar destul de restrâns. El face parte, cu alte cuvinte, dintre scrierile acroamatice, cele care n-au fost editate în timpul vieții lui Aristotel în vederea unei cunoașteri publice largi, ci erau mai curând destinate, probabil, unei multiplicări restrânse pentru uzul intern al școlii peripatetice, așa cum sunt toate tratatele aristotelice care ne-au fost transmise prin tradiția directă.

Cu toată sărăcia relativă a surselor, directe și indirecte, autenticitatea tratatului de astronomie *Despre cer* nu a fost niciodată contestată cu argumente serioase. Pe de o parte, există mărturiile antice directe și indirecte în care se fac referiri explicite la tratatul aristotelic sau la conținutul și problematica lui. Pe de altă parte, cercetările moderne istorice, filologice și filosofice au consolidat ideea autenticității incontestabile a acestei lucrări.

Între mărturiile directe, cele datorate lui Aristotel însuși, cea mai importantă este aceea de la începutul tratatului de meteorologie¹⁶, unde se face un rezumat al problemelor de filosofie naturală studiate deja¹⁷. Aristotel afirmă aici că a tratat mai

¹⁵ Cf. P. Moraux, *Introduction*, în vol. Aristote, *Du ciel*, texte établi et traduit par Paul Moraux, Paris, Éd. Les Belles Lettres, 1965, p. CLVIII; citat *Introduction*.

¹⁶ Primul capitol din *Meteorologica* a fost studiat și declarat autentic de către W. Capelle în *Das Proömium der Meteorologie*, în *Hermes. Zeitschrift der classische Philologie*, Band 47, Heft 4, Berlin, Weidmann Verlag, 1912, pp. 514–535; cf. și A. Mansion, *Introduction à la physique aristotelicienne*, I-e éd., Louvain-Paris, 1913, pp. 5–14, și P. Moraux, *Introduction*, p. IX, ns. 1.

¹⁷ Cf. Aristotel, *Meteor.*, I (A), 1, 338a20–339a9; fiind vorba de locul în care Aristotel descrie limpede ordinea problemelor studiate deja și pe cele care urmează, de mare importanță pentru identificarea tratatelor sau părților din tratatele de filosofie naturală la care se face referință, după numele consacrat de tradiția aristotelică ulterioară sunt mărturiile vechilor comentarii antice grecești păstrate; în ordine, cele mai vechi sunt:

– Alexandru din Afrodisia (*In Aristotelis meteorologicorum libros commentaria* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* (CAG), edita consilio et auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae, vol. III, pars II), edidit Michael Hayduck, Berlin, 1899); Alexandru nu desparte *Physica* și *De caelo* în câte două părți, așa cum avea să facă tradiția ulterioară (vezi mai jos Olympiodorus și Philoponus), ci vorbește despre ele în general, reunind problemele tratate; în tratatul *Physica* (cf. 1, 5–12), pe care-l numește Φυσικῆς ἀκροασις, se vorbește despre primele principii și cauze ale naturii și despre toate cele care împreună vin să împlinească mișcările naturii (...περι; τῶν πρῶτων ἀρχῶν καὶ; αἰτιῶν τῆς φύσεως καὶ; περι; πάντων τῶν εἰς τὰ; περι; τῆς φυσικῆς κινήσεως συντελούντων ...); în tratatul *De caelo* (cf. 1, 12–2, 5), pe care-l numește Περι; οὐρανοῦ, este vorba despre astrele care au fost ordonate potrivit mișcării de sus a cerurilor și despre elementele corpurilor, câte și în ce fel sunt (...περι; τῶν κατὰ; τὴν ἀέρος διακεκοσμημένων αἰθρῶν καὶ; περι; τῶν στοιχείων τῶν σωματικῶν, ποῦα καὶ; ποῦα ...); în tratatul *De generatione et corruptione* (cf. 2, 5–10), pe care-l numește Περι; γενεσεως καὶ; φθορας, este vorba despre schimbarea primelor

înainte: în primul rând, *despre cauzele prime ale naturii* (περι; τῶν πρῶτων αἰτιῶν τῆς φύσεως)¹⁸ și *despre toate mișcările naturii* (περι; πάσης κινήσεως φυσικῆς)¹⁹; în al doilea rând, *despre astrele care au fost ordonate potrivit mișcării de sus a cerurilor* (περι; τῶν κατὰ τὴν ἀνω φοράν διακεκοσμημένων ἀστρῶν)²⁰ și *despre elementele corpurilor, câte și în ce fel sunt, precum și despre schimbarea lor unele în altele* (περι; τῶν στοιχείων τῶν σωματικῶν, ποῦα τε καὶ ποῖα, καὶ τῆς εἰς ἀλλήλα μεταβολῆς)²¹; în al treilea rând, *despre generare și distrugere în genere* (περι; γενεσεως καὶ φθορας τῆς κοινῆς)²². În *Meteorologica*, spune Aristotel, rămâne să mai trateze *despre acele lucruri care se întâmplă conform naturii mai puțin ordonate, cu siguranță, decât cea a primului dintre elemente* (ταῦτα ... οὐδὲ συμβαίνει κατὰ φύσιν μὲν, ἀτακτοτέρων μὲντοι τῆς τοῦ πρῶτου στοιχείου τῶν σωματικῶν), cel celest, adică *despre regiunea care este cel mai mult învecinată cu deplasarea astrelor* (περι; τοῦ γειτνιώντα μάλιστα τοῦτον τῆ/φορᾶ/τῆ/τῶν ἀστρῶν)²³.

corpuri unele în altele ... și despre generare și distrugere în general (περι; τῆς τῶν πρῶτων σωματικῶν εἰς ἀλλήλα μεταβολῆς ... καὶ περι; τῆς κοινῆς γενεσεως τε καὶ φθορας ...) (trad. și subl.ns.);

– Olympiodorus (*In Aristotelis meteora commentaria* (CAG, vol. XII, pars II), edidit Guilelmus Stüve, Berlin, 1900; citat Olympiodorus, *In meteor.*);

– Philoponus (*In Aristotelis meteorologicorum librum primum commentarium* (CAG, vol. XIV, pars I), edidit Michael Hayduck, Berlin, 1901; citat Philoponus, *In meteor.*);

– în comentariul său, Sfântul Thomas de Aquino (*In libros Aristotelis meteorologicorum expositio*, în *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia*, iussu impensaue Leonis III, tomus tertius, Roma, 1886, lectio prima, 3, 326) împarte conform tradiției fixate tratatele de fizică astfel: despre cauzele prime ale naturii (*Phys.*, I–II), despre toate mișcările naturii (*Phys.*, III–VIII), despre astrele care sunt deplasate potrivit mișcării superioare (*De caelo*, I–II), despre elementele corpurilor, câte și în ce fel sunt (*De caelo*, III–IV), despre generare și distrugere în general (*De gen. et corr.*, I), despre schimbarea reciprocă a elementelor (*De gen. et corr.*, II).

¹⁸ Cf. Aristotel, *Meteor.*, I (A), 1, 338a20, care face trimitere la *Physica*, I–II; cf. Olympiodorus, *In meteor.*, 7, 5–12; cf. Philoponus, *In meteor.*, 4, 24–25 (trad. și subl.ns.).

¹⁹ Cf. Aristotel, *Meteor.*, I (A), 1, 338a21, care face trimitere la *Physica*, III–VIII; Olympiodorus consideră doar cărțile V–VIII ca tratând despre toate mișcările naturii, în timp ce cărțile III–IV se ocupă de cauze conexe mișcării naturale, cum sunt vidul, infinitul, locul și timpul (cf. Olympiodorus, *In meteor.*, 7, 12–21); deopotrivă Philoponus, ca și Olympiodorus, consideră *Physica*, I–II ca vorbind despre principii și cauze în general și doar ultimele patru cărți despre toate mișcările naturii (cf. Philoponus, *In meteor.*, 4, 25–33); cărțile III–IV se ocupă de ceea ce numește Philoponus τα;συναιτιᾶ (cauzele conexe) cu deosebirea că el enumeră trei (timpul, locul și mișcarea) în loc de patru ca Olympiodorus (cf. Philoponus, *In meteor.*, 4, 29) (trad. și subl.ns.).

²⁰ Cf. Aristotel, *Meteor.*, I (A), 1, 338a21–22, care face trimitere la tratatul *De caelo*, I–II; cf. Olympiodorus, *In meteor.*, 8, 5–7; cf. Philoponus, *In meteor.*, 3, 30–4, 2 (trad. și subl.ns.).

²¹ Cf. Aristotel, *Meteor.*, I (A), 1, 338a23–24, care face trimitere la tratatul *De caelo*, III–IV; cf. Olympiodorus, *In meteor.*, 8, 7–10; cf. Philoponus, *In meteor.*, 4, 3–10 (trad. și subl.ns.).

²² Cf. Aristotel, *Meteor.*, I (A), 1, 338a24–25, care face trimitere la tratatul *De generatione et corruptione*; cf. Olympiodorus, *In meteor.*, 8, 29–9, 16; cf. Philoponus, *In meteor.*, 4, 11–14 (trad. și subl.ns.).

²³ Cf. Aristotel, *Meteor.*, I (A), 1, 338b1–4, care face trimitere la tratatul *Meteorologica* (trad. și subl.ns.).

Acest loc indică cât se poate de clar și ordinea scrierilor de filosofie naturală. Tratatul *Despre cer* urmează după *Fizica* și înainte de tratatul *Despre generare și distrugere*, toate trei, astfel ordonate, fiind înaintea tratatului *Meteorologice* în care se găsesc aceste precizări. În plus, mărturia lui Aristotel scoate în evidență, dincolo de o aparentă dezordine a *corpus*-ului scrierilor de fizică, unitatea mai profundă a acestuia. Era firesc atunci ca tratatul *Despre cer* să facă trimiteri la *Fizica* și tratatul *Despre generare și distrugere* să facă trimiteri la *Despre cer*.

Există o mulțime de locuri în tratatul de astronomie în care se fac referiri explicite la cărțile *Fizicii*. Aristotel nu și-a denumit tratatele în felul în care tradiția s-a obișnuit să o facă. Titlurile acestora nu se regăsesc ca atare în opera lui, de aceea trimiterile indică conținutul acelei părți din *Fizica* la care se face referire. Ele sunt numite când *lucrările despre mișcare*²⁴, când *tratatul despre principii*²⁵, când *tratatul despre timp și mișcare*²⁶. Alteori, referirea este mult mai vagă și indică doar faptul că problema a fost deja cercetată în cărțile *Fizicii*²⁷.

Există apoi locuri în tratatul *Despre generare și distrugere* care fac referiri explicite la tratatul *Despre cer* ca la „tratatul precedent”²⁸, sau la teorii stabilite „mai înainte”²⁹. Chiar sfârșitul tratatului *Despre cer*³⁰ se leagă de începutul

²⁴ Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 5, 272a30: „...cum s-a arătat mai înainte, în lucrările despre mișcare (ἐν τοῖς περὶ κινήσεως)...”, care face trimitere la *Phys.*, VI (Z), 7; cf. *De caelo*, I (A), 7, 275b22: „...se găsește în tratatele despre mișcare (ἐν τοῖς περὶ κινήσεως) ...”, care face trimitere la *Phys.*, VIII (Θ), 1; cf. *De caelo*, III (Γ), 1, 299a10: „...s-a precizat mai înainte în lucrările despre mișcare (ἐν τοῖς κινήσεως λόγοις)...”, care face trimitere la *Phys.*, VI (Z), 1–2 (trad. și subl.ns.).

²⁵ Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 7, 274a21: „...nu numai potrivit rațiunilor expuse în tratatul nostru despre principii (ἐν τοῖς περὶ τὰς ἀρχάς)...”, care face trimitere la *Phys.*, III (Γ), 4–8 (trad. și subl.ns.).

²⁶ Cf. Aristotel, *De caelo*, III (Γ), 4, 303a23: „...despre care am vorbit mai înainte în tratatul despre timp și mișcare (ἐν τοῖς περὶ χρόνου καὶ κινήσεως)...”, care face trimitere la *Phys.*, VI (Z), 1–2 (trad. și subl.ns.).

²⁷ Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 4, 286b19–20: „...precum s-a determinat mai înainte ... (ὡς περὶ ὥσται προὔπων ...)”, care face trimitere la *Phys.*, III (Γ), 6; cf. *De caelo*, IV (Δ), 3, 311a11: „...așa cum am spus în primele prelegeri ... (καθὰ περὶ εἰρηται εἰ τοῖς πρώτοις λόγοις ...)”, care face trimitere la *Phys.*, VIII (Θ), 4 (trad. și subl.ns.).

²⁸ Cf. Aristotel, *De gen. et corr.*, I (A), 8, 325b33–34: „Am vorbit deopotrivă despre suprafețele indivizibile în tratatul nostru precedent (καὶ περὶ μεν τῶν ἀδιαίρετων ἐπιπεδῶν εἰρηκαμεν εἰ τοῖς προὔπων λόγοις)”, care face trimitere la *De caelo*, III (Γ), 1, 298b33 (trad. și subl.ns.).

²⁹ Cf. Aristotel, *De gen. et corr.*, II (B), 4, 331a7–8: „De vreme ce s-a stabilit mai înainte că, pentru corpurile simple, generarea este reciprocă... (ἔπει; δε; διωπισται προὔπων οἱ τοῖς ἀλλοῖς σωμασιν εἰ ἀλλήλων ἡγενεσις ...)”, care face trimitere la *De caelo*, III (Γ), 6, 304b23 (trad. și subl.ns.).

³⁰ Cf. Aristotel, *De caelo*, IV (Δ), 6, 313b21–23: „Prin urmare, despre greu și ușor, precum și despre proprietățile lor, am explicat definindu-le în acest fel (Περὶ; μεν οὖν βαρεως καὶ; κουφου καὶ; τῶν περὶ; αὐτα; συμβεβηκῶν διωρισθω τουτον ἡμὶν τοῦ πρώτου)” (trad.ns.).

tratatului *Despre generare și distrugere*³¹ ca într-o suită de prelegeri cu o problematică înrudită³².

Mărturiile indirecte sunt cele datorate discipolilor din Lykeion, autorilor de cataloage ale operei aristotelice și comentatorilor antici³³. Potrivit lui Simplicius, Theophrast, primul scolarh care i-a urmat lui Aristotel la conducerea școlii peripatetice, în propriul tratat *De caelo*, astăzi pierdut, cita tratatul aristotelic de astronomie³⁴. Apoi, toți comentatorii antici de la Alexandru din Afrodisia la Themistius, Philopon și Simplicius vorbesc de mai multe variante ale lucrării descoperite în manuscrisele vremii³⁵. Cu toate acestea, în două dintre cele patru cataloage de scrieri păstrate, la Diogenes Laertios și Hesychios, tratatele de fizică nu figurează. Așa cum au observat istoricii, aceste liste, provenite din tradiția lui Hermippos din Smyrna (sf. sec. al III-lea î. Ch.), se acoperă prea puțin cu scrierile păstrate, în timp ce cataloagele provenite din tradiția lui Andronicos din Rhodos (sec. I î. Ch.), datorate lui Ptolemaios Filosoful și unui autor anonim, au multe titluri comune cu ceea ce am moștenit noi. Seria tratatelor de fizică se regăsesc în acestea două din urmă³⁶.

Filosoful însuși își împărțea operele în două categorii. Din prima categorie făceau parte operele publicate, cele în circulație (τὰ ἐγκύκλια), pe care le numea scrieri *exoterice* (οἱ ἐξωτερικοὶ λόγοι). Cele mai răspândite până în sec. I î. Ch., ele nu ne-au parvenit decât fragmentar. În a doua categorie erau rânduite scrierile *esoterice* (οἱ ἐσωτερικοὶ λόγοι), constituite din cursuri (μέθοδοι) și lucrări de școală (πραγματεῖαι) de la Lykeion. Destinate auditoriului restrâns și inițiat, așa cum s-a arătat, ele se mai numeau și scrieri *acroamatice* (οἱ ἀκροαματικοὶ λόγοι), iar Antichitatea le-a cunoscut mai bine după ediția lui Andronicos din Rhodos. Înaintea morții lui Aristotel, este presupusă doar o publicare parțială, pentru uzul

³¹ Cf. Aristotel, *De gen. et corr.*, I (A), 1, 314a1–2: „[Să examinăm acum] despre generarea și distrugerea celor născute și distruse natural, ... (Περὶ δὲ γενέσεως καὶ φθορᾶς τῶν φύσει γινόμενων καὶ φθειρομένων, ...)” (trad.ns.).

³² Cf. J. Tricot în Aristote, *De la génération et de la corruption*, traduction et notes par J. Tricot, Paris, Éd. J. Vrin, 1951, p. 1, ns. 1.

³³ Vezi P. Moraux, *Notes sur la tradition indirecte du „De caelo” d' Aristote*, în *Hermes. Zeitschrift der klassische Philologie*, Band 82, Heft 1, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1954, pp. 145–182; citat *Notes*.

³⁴ Cf. *Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria* (CAG, vol. VII), editat I. L. Heiberg, Berlin, 1894, 1, 8; citat Simplicius, *In de caelo*.

³⁵ Cf. P. Moraux, *Introduction*, p. CLXII.

³⁶ În vol. V al ediției Bekker (*Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*), Valentinus Rose dă trei liste de opere aristotelice: 1) lista lui Diogenes Laertios, cu 145 de titluri; 2) lista lui Hesychios, cu 195 de titluri, care până la 139 reproduce aproximativ lista lui Diogenes Laertios; 3) lista lui Ptolemaios Filosoful (cf. *Ex Andronici Rhodii indice librorum Aristotelis*, în *Aristotelis Opera*, editat Academia Regia Borussica, volumen quintum, Berlin, 1870, pp. 1463–1473); Aram Frenkian vorbește și de o a patra listă, aparținând unui autor anonim, dintr-o scriere intitulată *Viața lui Aristotel*, listă provenind din tradiția lui Andronicos din Rhodos (cf. A. Frenkian în vol. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, București, Editura Academiei, 1963, pp. 611–612, n. 62).

școlii, a scrierilor acroamatic³⁷. Acestea din urmă, în parte încă, s-au conservat până la noi, așa încât partea din opera lui Aristotel cunoscută nouă este diferită de partea cunoscută Antichității până în sec. I î. Ch.. Dar, cum s-a spus³⁸, istoria a păstrat partea cea mai semnificativă a acestei opere, între care și tratatele de fizică împreună cu *De caelo*.

Istoria textelor aristotelice păstrate poate fi scrisă doar cu multe lipsuri și multe presupuneri, iar cercetarea transiterii *corpus*-ului aristotelic, așa cum s-a arătat mai înainte, este departe de a fi încheiată. Tratatul de astronomie este, din acest punct de vedere, în situația privilegiată de a fi făcut obiectul câtorva studii, între care cele mai importante sunt cele datorate lui Paul Moraux³⁹. El studiază raportul între manuscrisele în care s-a păstrat tratatul, stabilind o serie de concluzii importante și evidențiind, pe de altă parte, dificultățile cercetării transiterii textului tratatului.

Dificultățile țin, în primul rând, de natura însăși a scrierilor acroamatic păstrate. Ca și celelalte tratate de filosofie naturală, *De caelo* este rezultatul prelegerilor adresate unui auditoriu restrâns și inițiat și provine dintr-unul sau mai multe cursuri consacrate problemelor de astronomie. Numeroase pasaje par a avea o redactare finală într-un stil literar îngrijit⁴⁰, în timp ce altele, concentrate, laconice și dificil de înțeles, par a fi doar note de curs menite să ajute dezvoltările orale ale profesorului⁴¹. Dincolo de aceste inegalități stilistice, există totuși grija unei organizări sistematice vizibilă în trimiteri de la un curs la altul, rezumate ale concluziilor și problemelor studiate deja sau stabiliri periodice ale celor care rămân de tratat. Cu certitudine, Aristotel nu și-a scris impresionanta operă filosofică după un plan structurat dintru început. Dimpotrivă, există nenumărate dovezi pentru a conchide că autorul a revenit frecvent asupra primei variante, modificând-o și completând-o. În plus, se pare că unele tratate s-au constituit, sub forma consacrată de tradiția aristotelică, prin gruparea unor studii de mai mică întindere⁴². Paul Moraux a arătat cum urmele unui asemenea stadiu de elaborare al operei

³⁷ Cf. O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, Éd. Félix Alcan, Paris, 1920, p. 57; P. Moraux (*Introduction*, p. CLIX) susține că Aristotel este cel care a început organizarea sistematică a *corpus*-ului acroamatic, fără a apuca s-o ducă la bun sfârșit; trimiterile de la un tratat la altul sau de la părți ale unui la părți ale altuia, inventarierea, clasificarea și evidențierea problemelor studiate deja, ca și stabilirea unui plan viitor de studiu pentru cele rămase, așa cum de pildă este exemplul de mai sus din primul cap. al *Meteorologicelor*, sunt argumente în favoarea ipotezei că autorul a dorit să organizeze sistematic diversele părți, elaborate cel mai probabil într-o altă ordine, într-un *corpus* bine ordonat; analiza acestuia, spune P. Moraux, probează această ipoteză, iar tradiția antică o confirmă; aceste tratate școlare, cum le numește el, n-au fost editate în librării în timpul vieții autorului, ceea ce nu infirmă cealaltă ipoteză a lui O. Hamelin potrivit careia este probabilă, în timpul vieții, o publicare parțială în interiorul și pentru uzul școlii.

³⁸ Cf. L. Robin, *La pensée grecque*, Paris, Éd. La Renaissance du Livre, 1923, p. 293;

³⁹ Vezi *supra*, ns. 15, ns. 33 și *infra*, ns. 43, ns. 51.

⁴⁰ Cf. de ex. Aristotel, *De caelo*, II (B), 1.

⁴¹ Cf. de ex. Aristotel, *De caelo*, II (A), 12.

⁴² Cf. P. Moraux, *Introduction*, p. VIII.

aristotelice s-au conservat în vechile liste ale tradiției⁴³. Ordonarea și sistematizarea operei acroamatică a fost începută de Aristotel și realizată în parte doar. Fiind prelegeri izvorâte dintr-un învățământ oral, omogenitatea și coerența stilistică au avut de suferit chiar acolo unde filosoful însuși a intervenit. Începută de Aristotel și continuată de discipoli, această sistematizare a fost împlinită de editorii lui. O mărturie explicită găsim la Porphyrios⁴⁴: „Dar am făcut precum Apollodor din Atena și Andronicos peripateticianul; unul a reunit în zece tomuri operele poetului comic Epicharmos; celălalt a împărțit operele lui Aristotel și pe cele ale lui Theophrast, reunind subiectele asemănătoare”. Primele copii ale tratatelor trebuie să fi fost făcute probabil de către discipolii maestrului, după variante ușor diferite. Potrivit mărturiei lui Simplicius, textele *Fizicii* pe care le aveau la dispoziție Theophrast și Eudemos nu erau identice, ceea ce a dus la un schimb de scrisori între ei⁴⁵.

În al doilea rând, dificultățile stabilirii transiterii textului își au originea în cele două tradiții diferite moștenite. Potrivit primeia, opera lui Aristotel este lăsată moștenire discipolului său Theophrast, care o lasă moștenire, după testamentul reprodus de Diogenes Laertios, împreună cu opera sa, elevului și prietenului său Neleus din Skepsis⁴⁶. De la cel din urmă, după mărturia lui Athenaios, sunt cumpărate de regele Ptolemaios Filosoful pentru biblioteca din Alexandria⁴⁷. Aceasta este tradiția lui Hermippos din Smyrna (sf. sec. al III-lea î. Ch.), probabil discipol al lui Callimahos, primul bibliotecar al bibliotecii din Alexandria, poet erudit și inițiator al alexandrinismului. Acestei tradiții îi datorăm și cataloagele operei aristotelice întocmite de Diogenes Laertios și Hesychios, care se acoperă prea puțin cu scrierile ajunse până la noi și în care tratatele de fizică nu figurează.

A doua tradiție se bazează pe mărturia lui Strabon⁴⁸, de la care este preluată, probabil, și de Plutarh⁴⁹. Potrivit acesteia, Neleus din Skepsis, de frica Attalizilor din Pergam, mari amatori de achiziții rare, a ascuns opera moștenită de la Aristotel și Theophrast. Manuscrisele au fost găsite de către urmași pe la anul 100 î. Ch., cumpărate de Apellicon din Teos, care dă și o primă ediție a operei acroamatică în 86 î. Ch., cu multe erori însă. În 85 î. Ch., Apellicon moare, iar Sulla, cuceritorul din 87 î. Ch. al Atenei, le duce la Roma. Aici operele sunt studiate de grămaticul Tyrannion din Amisos, filosof aristotelician, care încearcă să îndrepte greșelile. Dar primul care publică o ediție științifică a operei acroamatică, ajutat și de adnotările lui Tyrannion, este Andronicos din Rhodos către anul 70 î. Ch. Din

⁴³ Vezi P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain et Paris, 1951.

⁴⁴ Cf. Porphyrios, *De vita Plotini*, 24, 5–11.

⁴⁵ Cf. Simplicius, *In Aristotelis physicorum libros quatuor priores commentaria* (CAG, vol. IX, 1882) et *In Aristotelis Physicorum libros quatuor posteriores* (CAG, vol. X, 1895), edidit Michael Hayduck, Berlin, 923, 8–15.

⁴⁶ Cf. Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, V, 52.

⁴⁷ Cf. Athenaios, *Ospățul înțelepților*, I, 4.

⁴⁸ Cf. Strabon, *Geografia*, XIII, 1, 54.

⁴⁹ Cf. Plutarh, *Vieți paralele. Sulla*, 26.

această tradiție provin catalogul de opere aristotelice datorat lui Ptolemaios Filosoful, peripatetician din sec. I–II, d. Ch., conservat la doi autori arabi din sec. al XIII-lea⁵⁰ și tradus apoi în latină, și catalogul lui Anonymus. De remarcat că cele două cuprind scrierile de fizică. Cele două tradiții antice sunt contradictorii doar în aparență. Ele ascund fiecare un sâmbure de adevăr, căci, în vremea când Apellicon aducea la Atena manuscrisele moștenite de Neleus din Skepsis, este probabil ca bogata bibliotecă din Alexandria să fi posedat deja de multă vreme mai multe exemplare din principalele opere ale lui Aristotel. După publicarea primei ediții științifice de către Andronicos, începând cu mijlocul sec I î. Ch., se observă un reviriment al studiilor aristotelice, dar sugestiile lui privind împărțirea *corpus*-ului sau autenticitatea unora dintre tratate au rămas fără mare influență asupra tradiției directe, de unde ideea că în epocă circulau în număr relativ mare copii complete sau parțiale ale operei, precum în Lykeion sau filialele peripatetice străine, așa cum era cea fondată de Eudemos la Rhodos⁵¹. Lecțiunile diferite care se întâlnesc la primii comentatori, discuțiile în jurul autenticității unora dintre tratate, așa cum este schimbul de scrisori între Theophrast și Eudemos privitor la textul *Fizicii*, întăresc ideea că, departe de a fi singura, ediția lui Andronicos era comparată cu numeroase alte variante ale textelor.

Cum era firesc, tratatul *De caelo* nu face excepție. Alexandru din Afrodisia (sec. II–III d. Ch.), al cărui comentariu, pierdut astăzi, s-a conservat doar fragmentar la Simplicius (sec. al VI-lea d. Ch.), vorbește despre numeroase nepotriviri întâlnite în manuscrisele vremii⁵². Simplicius, în singurul comentariu

⁵⁰ La Al-Kifti (m. 1248) și Ibn Abi Oseibiam (m. 1269); cf. *Ex Andronici Rhodii indice librorum Aristotelis*, în *Aristotelis Opera*, editat Academia Regia Borussica, volumen quintum, Berlin, 1870, p. 1469; vezi și A. Frenkian, *Izvoarele filosofiei grecești*, în Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, București, Ed. Academiei, 1963, p. 76, n. 2.

⁵¹ Cf. P. Moraux, *Introduction*, pp. CLXI și urm.; pentru o prezentare generală a istoriei transmiterii textelor aristotelice și a revirimentului studiilor peripatetice în sec. I î. Ch. și de la Andronicos din Rhodos la Alexandru din Afrodisia vezi și:

– G. Reale, *Storia della filosofia antica*, vol. IV. *Le suole dell' età imperiale*, V-a edizione, Milano, Ed. Vita e Pensiero, 1987, pp. 13–29;

– P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, 3 Bd., Berlin, Walter de Gruyter, 1973–2001; Band I. *Die Renaissance des Aristotelismus im I Jh.v.Ch.*, 1973;

– R. W. Sharples, *The Peripatetic school*, în *Routledge History of Philosophy*, vol. II. *From Aristotle to Augustine*, edited by D. Furley, London – New York, 2005 (1999¹), pp. 147–187;

– R. W. Sharples, *Peripatetics*, în *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, edited by L. P. Gerson, vol. I, Cambridge, The Univesity Press, 2010, pp. 140–160;

– P. Merlan, *The Peripatos*, în *The Cambridge History of Philosophy of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, edited by A. H. Armstrong, Cambridge, The University Press, 2007 (1967¹), pp. 107–123.

⁵² Cf. de ex. Simplicius, *In de caelo*, 352, 3–23, ref. la *De caelo*, I (A), 283a25; cf. 545, 21–23, ref. la *De caelo*, II (B), 297b11; cf. 692, 16–17, ref. la *De caelo*, IV (Δ), 2, 310a3; cf. 719, 28–720, 3, ref. la *De caelo*, IV (Δ), 5, 312a23; cf. și P. Moraux, *Introduction*, p. CLXII, ns. 1; vezi și P. Moraux, *Notes*, p. 146.

conservat în limba greacă, semnaleză o mulțime de variante ale aceluiași locuri⁵³. Toți comentatorii antici, începând cu Alexandru din Afrodisia, Themistius, Philopon, Proclus, citează și parafrazează după manuscrise diferite ale tratatului, iar Simplicius, în amplul său comentariu de peste 700 de pagini, nu o face după aceeași ediție⁵⁴. De la această multitudine de variante și bogăție de citate, parafraze și comentarii care circulau după sec. I d. Ch., până la corecturi și conjecturi care să se substituie textului aristotelic original, atunci când era judecat ca inaccesibil sau prea încifrat, nu era decât un pas. Moraux semnaleză câteva locuri în care intervine Alexandru din Afrodisia⁵⁵ sau Simplicius⁵⁶.

În al treilea rând, dificultățile reconstituirii transducerii textului tratatului *De caelo* provin din sărăcia informațiilor referitoare la perioada de peste un mileniu care desparte ediția lui Andronicos din Rhodos de secolele IX–X în care au fost executate cele mai vechi manuscrise păstrate⁵⁷. Cu alte cuvinte, care este raportul

⁵³ Cf. de ex. Simplicius, *In de caelo*, 205, 24–26, ref. la *De caelo*, I (A), 5, 271b33; cf. 213, 33–214, 2, ref. la *De caelo*, I (A), 5, 272b18; cf. 291, 24–28, ref. la *De caelo*, I (A), 9, 279b1; cf. 698, 10–14, ref. la *De caelo*, IV (Δ), 310a31; cf. și P. Moraux, *Introduction*, p. CLXII, ns. 2; vezi și P. Moraux, *Notes*, p. 146.

⁵⁴ Cf. P. Moraux, *Notes*, p. 145–146.

⁵⁵ Trei exemple din tratatul *De caelo* unde Alexandru din Afrodisia intervine în text: a) în I (A), 12, 283a26 „...καὶ ἀφθαρτόν (... și indestructibil)” este o adăugire propusă de Alexandru, pe care majoritatea manuscriselor la dispoziția lui Simplicius nu o aveau (cf. Simplicius, *In de caelo*, 352, 13 și urm.), dar pe care Themistius o găsește în textul comentat de el („...corruptibile et incorruptibile ...”; cf. Themistius, *In libros Aristotelis de caelo paraphrasis* (CAG, vol. V, pars IV), edidit Samuel Landauer, Berlin, 1902, 84, 38; citat Themistius, *In de caelo*); dintre manuscrisele care au păstrat textul tratatului, toate medievale, adăugirea nu a fost preluată în *E (Parisinus gr. 1853, sec. al X-lea)*; b) în III (Γ), 2, 300b21, unde este invocată teoria lui Platon despre *Sufletul lumii* care e automotor (τὸ αὐτοκίνητον), Alexandru din Afrodisia (cf. Simplicius, *In de caelo*, 584, 29) propune forma nereflexivă αὐτό în loc de forma reflexivă ἐαυτό, pe care o aveau majoritatea variantelor textului văzute de Simplicius și chiar și de el; Themistius (*In de caelo*, 161, 33) se pare că a utilizat un text unde sugestia lui Alexandru fusese deja operată; c) în III (Γ), 6, 305a17 adăugarea „...ἐν τινι γίγνεται, καὶ (...se naște drept ceva, și)” nu se regăsește în cele mai vechi manuscrise păstrate, dar se regăsește ca atare sau sub diverse parafraze în majoritatea manuscriselor din sec. al XIII-lea și al XIV-lea; adăugarea este făcută de Alexandru, iar Simplicius e de acord cu ea (cf. Simplicius, *In de caelo*, 630, 5); asemenea locuri, în care comentatorii au intervenit în textul lui Aristotel, încât adăugirile au făcut corp comun cu acesta, ne dau o idee despre cum s-a transmis *corpus*-ul aristotelic și despre geneza formei sub care e cunoscut el acum (vezi și P. Moraux, *Introduction*, pp. CLXIII și urm.).

⁵⁶ Un exemplu din tratatul *De caelo*, II (B), 13, 293b31: lecțiunea „ἄλλεσθαι καὶ κινεῖσθαι (a fi balansat și mișcat)” după ms. *E (Parisinus gr. 1853, sec. al X-lea)* este atestată de Simplicius (cf. *In de caelo*, 517, 5); în loc de „ἄλλεσθαι (a oscila, a fi balansat, a vibra)”, atestat și de parafraza lui Alexandru din Afrodisia (cf. Simplicius, *In de caelo*, 518, 2), alte mss., între care cel mai important și vechi este *J (Vindobonensis phil. gr. 100, a doua jumătate a sec. al IX-lea)*, are pe „εἰλεῖσθαι (a rula, a înfășura, a încolăci)”; aceeași expresie (ἄλλεσθαι καὶ κινεῖσθαι) în II (B), 14, 296a26; Simplicius face aici o sugestie potrivit căreia „καὶ κινεῖσθαι (și este mișcat)” ar trebui, poate, îndepărtat din text.

⁵⁷ Despre perioada de circa 12 veacuri care desparte ediția lui Andronicos din Rhodos de cel mai vechi manuscris al tratatului *De caelo* păstrat (*J*, mijl. sec. al IX-lea), tradiția indirectă a comentatorilor și interpreților greci ai tratatului este cea care poate oferi informații prețioase asupra tradiției directe; la Alexandru din Afrodisia (sf. sec. al II-lea d. Ch.), Proclus (mijl. sec. al V-lea

între cele din urmă și exemplarele din tratatul *De caelo* utilizate de Simplicius și ceilalți comentatori? Hermann Diels, studiind aceeași problemă pentru textul *Fizicii* și comparând tradiția indirectă cu cea directă, ajunge la concluzia că toate manuscrisele păstrate provin dintr-un arhetip unic, executat probabil între anii 600 și 800⁵⁸. Pentru tratatul *De caelo*, D. J. Allan⁵⁹, urmându-l pe H. Diels și studiind lecțiunile furnizate de tradiția indirectă, ajunge la concluzia că, pe de o parte, Simplicius folosește în comentariul său un text foarte asemănător celui conservat de manuscrisul *Parisinus graecus 1853 (E)* și aflat la baza familiei notate de Moraux cu *a*, puțin multiplicat de tradiția directă medievală, și că, pe de altă parte, Simplicius nu pare a fi avut sub ochi exemplare din familia notată de Moraux cu *b*⁶⁰. Continuând cercetarea lui Allan pentru textul tratatului *De caelo*, Paul Moraux ajunge la concluzia existenței a două familii de manuscrise care conservă tratatul, spre deosebire de cazul *Fizicii* amintit mai sus. Familia *a*, puțin numeroasă și reprezentată doar de trei sau patru exemplare, între care cel mai important este *Parisinus graecus 1853 (E)*, mijl. sec. al X-lea, care nu a dat naștere unei descendențe de manuscrise la fel de numeroase ca familia *b* din care fac parte toate celelalte⁶¹. Cel mai important reprezentant al celei de-a doua familii, care cuprinde peste 50 de manuscrise, este *Vindobonensis phil. gr. 100 (J)*, a doua jumătate a sec. al IX-lea, provenind de la Constantinopol, fiind probabil contemporan cu reorganizarea universității în timpul împăratului Theophil. Două categorii de deosebiri diferențiază cele două familii de manuscrise. Mai întâi, o serie de lecțiuni diferite care duc la sensuri total diferite ale locurilor respective. În al doilea rând, o serie de deosebiri de ordin stilistic fără urmări esențiale asupra înțelegerii pasajelor, cum este omisiunea verbului „a fi”, particulele de legătură sau ordinea cuvintelor în

d. Ch.), Philoponus și Simplicius (sf. sec. al V-lea și înc. sec. al VI-lea d. Ch.) se găsesc indicațiile cele mai numeroase și mai precise; pe baza citatelor din tratat și din comentarii se poate reconstitui, într-o oarecare măsură desigur, textul pe care l-au avut la dispoziție în această perioadă atât de lungă (cf. P. Moraux, *Notes*, pp. 145–146); pentru ultimii trei dintre acești comentatori în special, dar și pentru comentatorii aristotelici dintre epoca lui Constantin cel Mare (sec. al IV-lea) și epoca lui Iustinian (sec. al VI-lea) în genere, vezi și *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, edited by L. P. Gerson, vol. II, Cambridge, The University Press, 2010.

⁵⁸ Studiul întreprins de H. Diels și prilejuit de editarea în *corpus*-ul *CAG* a comentariului lui Simplicius la *Fizica* lui Aristotel (vezi *supra*, ns. 45), prin compararea tradiției manuscrise directe medievale cu tradiția indirectă a comentatorilor, a evidențiat superioritatea textului lui Simplicius și datarea arhetipului care a stat la baza acestei tradiții manuscrise între Simplicius (înc. sec. al VII-lea d. Ch.) și primele mss. ale tratatului (înc. sec. al IX-lea d. Ch.) (cf. P. Moraux, *Notes*, p. 147 și P. Moraux, *Introduction*, p. CLXVI).

⁵⁹ Cf. D. J. Allan, *Praefatio*, în *Aristotelis De Caelo libri quattuor*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit D. J. Allan, Oxford, The Clarendon Press, 1965, pp. III–XII.

⁶⁰ Cf. P. Moraux, *Notes*, 1954, p. 148.

⁶¹ Cf. P. Moraux, *Notes*, pp. 149–150; mss. din fam. *a* (*E, L, F*, cf. *infra*, ns. 63) se remarcă prin tendința către concizie; cel mai pur exemplar al fam. *a* este *E*, celelalte două, *L* și *F*, adoptând deseori lecțiuni din grupa *b*; mss. din fam. *b* (toate celelalte) au tendința de a fi prolix și explicative; cele mai pure exemplare ale familiei *b* sunt *J* și *A* (cf. *infra*, ns. 63), care par a fi fost făcute după un arhetip comun, în timp ce toate celelalte au suferit, mai mult sau mai puțin, influența fam. *a*.

frază. Paul Moraux ajunge la concluzia că la originea celor două familii de manuscrise trebuie să se afle două arhetipuri scrise în unciale, dintre care primul copiat în minuscule, în ordine cronologică, a dat naștere numeroasei familii *b*, iar cel din urmă este la originea familiei *a*. Momentul este pus în legătură cu trecerea de la caracterele unciale la minuscule (μεταγραφικισμός), având astfel două transliterări independente. În timp influențele reciproce ale celor două familii de manuscrise au dat naștere exemplarelor mixte, în care un text de bază este corectat și adnotat după sugestiile din exemplare aparținând celeilalte familii⁶². Astfel, tradiția medievală directă, care începe cu a doua jumătate a sec. al IX-lea (*J*) și al X-lea (*E*), inventariată de P. Moraux, cuprinde 58 de manuscrise care păstrează textul tratatului, copiate până în sec. al XVI-lea⁶³.

După publicarea ediției lui Andronicos din Rhodos, cum s-a spus mai sus, studiile aristotelice încep să renască odată cu mijlocul sec. I î. Ch. Prin elenism, cultura greacă cucerise întreaga lume civilizată, încât filosofia clasică elenă era întâlnită de la Ierusalim și Alexandria până la Roma. Se deschidea astfel seria marilor comentatori, interpreți și traducători ai lui Aristotel, care se va prelungi veacuri de-a rândul traversând lumea greacă, arabă și latină, până târziu după Renaștere.

⁶² Cf. P. Moraux, *Introduction*, pp. CLXV–CLXXII.

⁶³ Pentru inventarierea tradiției directe medievale, descrierea amănunțită a caracterelor celor două familii, descrierea principalelor mss. reprezentative și a relațiile dintre ele, vezi P. Moraux, *Introduction*, pp. CLXXIII–CLXXXIV. Între ele, principalele manuscrise care stau la baza textelor editate recent sunt următoarele:

E (fam. *a*) – *Parisinus gr.* 1853, mijl. sec. al X-lea;

J (fam. *b*) – *Vindobonensis phil. gr.* 100, a doua jumătate a sec. al IX-lea;

H (fam. *b*) – *Vaticanus gr.* 1027, sec. al XII-lea;

F (fam. *a* și *b*) – *Laurentianus* 87–7, sec. al XIV-lea.

L (fam. *a*) – *Vaticanus gr.* 253, sec. al XIII-lea;

W (fam. *b*) – *Ambrosianus gr.* 512, M46 sup., sec. al XIII-lea;

M (fam. *b*) – *Vaticanus Urbinas gr.* 37, sec. al XIV-lea;

Γ (fam. *a*) – *Versio Gulielmi de Moerbeke*, cca. 1260 (versiunea greco-latină a lui Gulielmus din Moerbeke numită și *Translatio nova*); este considerat a face parte și din *translatio obliqua* (tradiția indirectă).

Edițiile moderne ale textului tratatului *De caelo* (sec. XIX–XX) folosesc următoarele mss., în ordinea importanței date de editor:

– ediția I. Bekker (Berlin, 1831, cf. *supra*, ns. 12) folosește cinci mss.: *E, F, H, L, M*;

– ediția C. Prantl (*Aristotelis De Caelo et De Generatione et Corruptione*, recensuit C. Prantl, B. G. Teubner, Leipzig, 1881, pp. 1–100) se raportează la ediția Bekker;

– ediția D. J. Allan (Oxford, 1936, cf. *supra*, ns. 59) folosește șapte mss.: *E, J, F, H, L, M*, plus *Γ*;

– ediția P. Moraux (Paris, 1965, cf. *supra*, ns. 15) folosește șapte mss.: *E, J, H, F, L, W*, plus *Γ*.

Pe lângă tradiția directă reprezentată de aceste mss., toate edițiile de mai sus se raportează și la tradiția indirectă. Principalele surse utilizate sunt:

– *Al^c*, *Al^p* – citate, parafraze din coment. lui Alexandru păstrate la Simplicius, *In de caelo*;

– *Th* – coment. lui Themistius, *In de caelo*;

– *Procl. Tim.* – coment. lui Proclus la dialogul Timaios, *In Timaeum*;

– *Philop. Aet. M.* – coment. lui Philoponus, *De aeternitate mundi*;

– *S^c*, *S^p*, *Sⁱ* – citate, parafraze, leme din coment. lui Simplicius, *In de caelo*;

– *Γ* – versiunea greco-latină a lui Gulielmus din Moerbeke, *Versio Gulielmi de Moerbeke*.

Din Antichitatea greacă târzie ne-au rămas mărturii prin Themistius și Simplicius despre șase comentatori ai tratatului. Istoria a vrut ca dintre toate, deopotrivă pierdute azi, să se păstreze doar cel al lui Simplicius în greacă și cel al lui Themistius într-o versiune ebraică făcută după o versiune arabă în sec. al XIII-lea. Trei veacuri mai târziu, versiunea ebraică a fost tradusă în latină. În sec. I î. Ch., Nicolaos din Damasc⁶⁴, ale cărui opere filosofice, se spune, erau la fel de numeroase ca și cele istorice⁶⁵, scrie, după mărturia lui Simplicius care-l numește Nicolaos Peripateticul, între alte comentarii⁶⁶, un comentariu la tratatul *De caelo*. În sec. I d. Ch., Alexandru din Egeea, amintit și el de Simplicius, lasă deopotrivă un comentariu la tratatul aristotelic de astronomie⁶⁷. Spre sfârșitul sec. al II-lea și începutul sec. al III-lea d. Ch., Alexandru din Afrodisia⁶⁸ scrie un comentariu

⁶⁴ Se cunosc puține lucruri despre viața și opera lui Nicolaos din Damasc. Peripatetic din vremea lui August, născut în Siria în 64 î. Ch., este secretar și confident al regelui Irod ce Mare al evreilor și ambasador la Roma. La moartea acestuia (4 î. Ch.) vrea să se retragă din viața publică, dar va face bune oficii ca ambasador și pentru urmașul acestuia Arhelaos. Moare la Roma sau în Orient.

⁶⁵ Cf. A. et M. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, Paris, Éd. Albert Fontemoing, vol. V, 1901, p. 401; *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, edited by L. P. Gerson, vol. II, Cambridge, The University Press, 2010, p. 946, enumeră șase lucrări: o *Autobiografie*, *Viața lui Augustus*, *Viața lui Irod*, *Despre plante* (în arabă), *Despre filosofia lui Aristotel* (în siriacă) și *Istoria universală* (în 144 de cărți).

⁶⁶ Simplicius citează două: Περὶ τοῦ παντός (*Despre univers*, cf. *In de caelo*, 3, 28) și Περὶ τῆς Ἀριστοτέλους φιλοσοφίας (*Despre filosofia lui Aristotel*, cf. *In de caelo*, 398, 36); aceasta din urmă cuprindea mai multe cărți și era o expunere fidelă a fizicii, metafizicii, cosmologiei, teoriei elementelor, meteorologiei, zoologiei și botanicii aristotelice (cf. G. Reale, *ibidem*, pp. 28–29).

⁶⁷ Alexandru din Egeea a fost unul dintre profesorii lui Nero. A comentat *Categoriile* (cf. *Simplicii in Aristotelis categorias commentarium* (CAG, vol. VIII), editat Carolus Kalbfleisch, Berlin, 1907, 10, 19) și *Despre cer* (cf. Simplicius, *In de caelo*, 430, 320). Simplicius îl numește totdeauna Egeeanul (Ἀλεξανδρεὺς ὁ Αἰγυπτίος).

⁶⁸ Alexandru din Afrodisia este unul dintre cei mai cunoscuți și celebrii filosofi și comentatori ai lui Aristotel. Se cunosc puține lucruri despre viața lui. S-a născut la Afrodisia în Cilicia. A predat filosofie peripatetică la Atena pe vremea lui Septimius Severus și a lui Caracalla, căruia i-a și dedicat prima sa carte *Despre destin*. Comentariile sale la Aristotel au fost foarte apreciate, fiind scrupuloase filologic și făcând printre primii ceea ce numim acum critică de text, în încercarea de a păstra filosofic puritatea peripatetismului. Este întemeietorul ramurii alexandrinilor, comentatori într-un mod particular ai operelor aristotelice. Datorită stimei de care se bucura a fost numit de către alexandrini și Exegetul. Arabii l-au prețuit foarte mult și l-au tradus aproape în întregime. Comentariile la opera lui Aristotel au fost publicate în 8 tomuri: a) 6 tomuri în deschiderea *corpus*-ului Academiei din Berlin (*Commentaria in Aristotelem Graeca* (CAG), edita consilio et auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae, vol. I, vol. II în 3 părți, vol. III în 2 părți): la *Metafizica* (*Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria*, CAG, vol. I, 1891), la prima carte a *Analiticii prime* (*Alexandri in Aristotelis analyticorum priorum librum I commentarium*, CAG, vol. II, pars I, 1883), la *Topica* (*Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis topicorum libros octo commentaria*, CAG, vol. II, pars II, 1891), la *Respingerile sofistice* (*Alexandri quod fertur in Aristotelis sophisticos elenchos commentarium*, CAG, vol. II, pars III, 1898), la *De sensu* (*Alexandri in librum de sensu commentarium*, CAG, vol. III, pars I, 1901) și, în sfârșit, la *Meteorologice* (*Alexandri in Aristotelis meteorologicorum libros commentaria*, CAG, vol. III, pars II, 1899); b) 2 tomuri publicate tot de către Academia din Berlin în *Supplementum Aristotelicum* (SA), editum consilio et auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae, vol. II (*Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*)

scrupulos al tratatului, semnalând divergențele de text pe care le întâlnise în manuscrisele care circulau în timpul său. Tot ce s-a păstrat se găsește în citatele și parafrazele din comentariul lui Simplicius. Între comentatorii de până la el, este singurul amintit de Themistius⁶⁹, în propriul comentariu la *De caelo*⁷⁰. În prima jumătate a sec. al VI-lea scrie Ioan Philoponos⁷¹, citat de Simplicius, care cel mai

în 2 părți: la *De anima* (*De anima liber cum mantissa*, SA, vol. II, pars I, 1887), la *Questiones, De fato, De mixtione* (SA, vol. II, pars II, 1892).

⁶⁹ Themistius s-a născut între 310–320, probabil în Paphlagonia. În 347 este prezentat împăratului Constanțiu și deschide la Constantinopol o școală filosofică, cu elevi din Grecia și Ionia, școală care se bucură de mare succes. Din 355, tot sub Constanțiu, intră în Senat ca un vestit orator. În 384 împăratul Theodosiu îi conferă titlul de prefect al orașului și îi încredințează educația fiului său Arcadius. Moare înainte de 395, anul urcării acestuia pe tron, probabil la Constantinopol. A fost considerat unul dintre cei mai vestiți oratori din Constantinopol și Orientul grec și a comentat aproape toată opera lui Aristotel. S-au păstrat și au fost editate în 6 tomuri (vol. V în 6 părți) de către Academia din Berlin în *corpus*-ul comentatorilor aristotelici (CAG) următoarele comentarii: la *Analitica secundă* (*Themistii analyticorum posteriorum paraphrasis*, CAG, vol. V, pars I, 1900), la *Fizica* (*Themistii in Aristotelis physica paraphrasis*, CAG, vol. V, pars II, 1900), la *Despre suflet* (*Themistii in libros Aristotelis de anima paraphrasis*, CAG, vol. V, pars III, 1899), la *Despre cer*, comentariu păstrat doar în ebraică și latină (*Themistii in libros Aristotelis de caelo paraphrasis*, CAG, vol. V, pars IV, 1902), la cartea Λ a *Metafizicii*, deopotrivă păstrat doar în ebraică și latină (*Themistii in Aristotelis metaphysicorum librum A paraphrasis*, CAG, vol. V, pars V, 1903) și la *Parva naturalia* (*Themistii in parva naturalia commentarium*, CAG, vol. V, pars VI, 1903); locurile în care se referă la comentariul lui Alexandru din Afrodisia cf. Themistius, *In de caelo*, 251a.

⁷⁰ Cum s-a spus, textul grec al comentariului la tratatul *De caelo*, scris în sec. al IV-lea, s-a pierdut. S-a păstrat o versiune ebraică tradusă din arabă în sec. al XIII-lea de către Zerachjah Ben Isak Ben Schealtiel Ha-Sefardi. Trei veacuri mai târziu versiunea ebraică a fost tradusă în latină de medicul evreu Moyses Alatinus și revizuită de un alt medic evreu Elias Nolanus. A fost publicată de către Academia din Berlin în *corpus*-ul comentatorilor aristotelici în 1902 (vezi *supra*, ns. 69).

⁷¹ Ioan Philoponos (adică Ioan cel iubitor de muncă) trăiește în prima jumătate a sec. al VI-lea și este gramatician, dialectician și comentator creștin monofizit al lui Aristotel. A fost elevul lui Ammonius din Alexandria, important comentator neoplatonic al lui Aristotel de la mijlocul sec. al V-lea, care i-a avut elevi și pe alți doi interpreți aristotelici, Simplicius și Olympiodor. Este cunoscut și sub numele de Ioan din Alexandria sau Ioan Gramaticul, cum îl numește Simplicius în comentariul său la *De caelo* (cf. *In de caelo*, 771a-b), citând și parafrazând adesea comentariul pierdut al lui Philoponos *Despre eternitatea lumii* (Περὶ αἰφρονητος κοσμου) cu care de cele mai multe ori este în dezacord. Numeroasele comentarii păstrate de la el au fost editate în 9 tomuri de către Academia din Berlin, în jurul lui 1900, în *corpus*-ul comentatorilor aristotelici (CAG), vol. XIII în 3 părți, vol. XIV în 3 părți, vol. XV, vol. XVI, vol. XVII. Au rămas astfel următoarele comentarii: la *Categorii* (*Ioannis Philoponi in Aristotelis categorias commentarium*, CAG, vol. XIII, pars I, 1898), la *Analitica primă* (*Ioannis Philoponi in Aristotelis analytica priora commentaria*, CAG, vol. XIII, pars II, 1905), la *Analitica secundă* (*Ioannis Philoponi in Aristotelis analytica posteriora commentaria cum anonymo in librum II*, CAG, vol. III, 1909), la *Meteorologice* (*Ioannis Philoponi in Aristotelis meteorologicorum librum primum commentarium*, CAG, vol. XIV, pars I, 1901), la *De generatione et corruptione* (*Ioannis Philoponi in Aristotelis libros de generatione et corruptione commentaria*, CAG, vol. XIV, pars II, 1897), la *De generatione animalium* (*Ioannis Philoponi in libros de generatione animalium commentaria*, CAG, vol. XIV, pars III, 1903), la *De anima* (*Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria*, CAG, vol. XV, 1897), la primele trei cărți din *Fizica* (*Ioannis Philoponi in*

adesea polemizează cu el, sub numele de Gramaticul. După Alexandru din Afrodisia, în sec. al VI-lea, în Cilicia se naște încă un mare comentator aristotelic, Simplicius⁷², ale cărui interpretări s-au păstrat în mare parte. Amplul său comentariu la tratatul *De caelo*, impresionant prin informațiile, citatele și parafrazele pe care le conține, făcut din perspectivă neoplatonică și încercând să medieze o apropiere a platonismului și aristotelismului, ne poate sugera o imagine despre ceea ce devenise exegeza aristotelică a tratatului în Antichitatea greacă târzie.

Deși săracă prin cele două comentarii păstrate, din care doar al lui Simplicius utilizabil, traducerea comentariului lui Themistius fiind socotită de către erudiți ca mediocră⁷³, tradiția indirectă este importantă pentru mai multe motive. În primul rând, datorită ei putem cunoaște un stadiu al textului tratatului mult mai vechi și sensibil diferit de textul conservat în manuscrisele păstrate după transliterarea în minuscule⁷⁴. În al doilea rând, prin informațiile pe care le conține despre exegeza înaintașilor, prin citate și parafraze, comentariul lui Simplicius este o adevărată istorie critică a problematicei tratatului. În al treilea rând, este importantă valoarea în sine a comentariului, care, deși făcut din perspectiva neoplatonică a școlii lui Damascius, ajută la înțelegerea și interpretarea textului aristotelic.

Aristotelis physicorum octo libros (tres priores) commentaria, CAG, vol. XVI, 1887), la ultimele cinci cărți din *Fizica* (*Ioannis Philoponi in Aristotelis physicorum octo libros commentaria (quinque posteriores)*), CAG, vol. XVII, 1888).

⁷² Simplicius (sfârșitul sec. al V-lea – începutul sec. al VI-lea) este un important comentator neoplatonic din școala lui Damascius, născut în Cilicia ca și Alexandru din Afrodisia. A fost elevul lui Ammonius din Alexandria, alt important comentator neoplatonic de la mijlocul secolului al V-lea, așa cum au fost și alți neoplatonici importanți din sec. al VI-lea, Olympiodor și Philoponus, și chiar și viitorul său maestru, Damascius. În 529, când sub împăratul Iustinian este închisă școala din Atena, Damascius era conducătorul ei, iar Simplicius cel mai de seamă discipol al său pe care, împreună cu alții, îl ia cu el în exil în 531 la venirea pe tronul Persiei a regelui Chosroes, rege cu faimă de prinț luminat și educat în valorile elenismului. Din această perioadă a exilului se pare că datează numeroasele comentarii la opera lui Aristotel, în bună parte păstrate și publicate de către Academia din Berlin, în 5 tomuri în seria comentatorilor aristotelici (CAG), vol. VII, vol. VIII, vol. IX, vol. X, vol. XI, și anume: la *Categorii* (*Simplicii in Aristotelis categorias commentarium*, CAG, vol. VIII, 1907), la primele patru cărți din *Fizica* (*Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria*, CAG, vol. IX, 1882), la ultimele patru cărți din *Fizica* (*Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattuor posteriores commentaria*, CAG, vol. X, 1895), la *Despre cer* (*Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria*, CAG, vol. VII, 1894) și la *Despre suflet* (*Simplicii in libros Aristotelis de anima commentaria*, CAG, vol. XI, 1882), valoroase și prin exegeză și prin referirile la autorii pierduți. Comentariul la *De caelo* este singurul comentariu al acestui tratat păstrat în greacă și este de neprețuit pentru exegeza de până la el a acestuia.

⁷³ Cf. J. Tricot, *Bibliographie*, în *Aristote, Traité du ciel*, traduction et notes par J. Tricot, Paris, Éd. J. Vrin, 1949, p. XII.

⁷⁴ Cu autoritatea erudiției sale, P. Moraux (cf. *introduction*, p. CLXXXVI) atrage atenția asupra extremei circumspecții în utilizarea din această perspectivă a datelor furnizate de tradiția indirectă, nefiind totuna dacă lecțiunile lui Simplicius sunt leme (*S^l*), citate (*S^c*) sau parafraze (*S^p*), sau dacă se găsesc în toate sau doar în unele manuscrise (vezi *supra*, ns. 63).

Cu Simplicius se încheie seria greacă a comentatorilor tratatului și totodată tradiția indirectă⁷⁵. După închiderea prin decrete administrative a școlilor filosofice din Atena (în 529 sub Iustinian) și Alexandria (în 640 sub Omar), centrelor cele mai importante ale peripatetismului, tradiția aristotelică se menține în Orientul grecesc prin filosofi refugiați în Persia și prin călugării schismatici din Siria. Răspândirea creștinismului în Mesopotamia și Siria a creat nevoia de a învăța limba greacă pentru cunoașterea Sfântei Scripturi și a scrierilor Sfinților Părinți, ceea ce a dus și la inițierea în filosofia și în știința greacă. În Mesopotamia, la școala din Edessa, întemeiată în 563 de Sfântul Efrem din Nisibis, se predă Aristotel, Hippocrates și Galen. După închiderea ei, profesorii se refugiază în Persia la școlile din Nisibis și Gandisapora. În Siria, Aristotel se predă în școlile din Risaina și Kinnesrin. Așa încât, atunci când religia islamică înlocuiește religia creștină, Orientul cunoștea prin intermediul școlilor siriene o întreagă tradiție greacă filosofică și științifică. Alături de Euclid, Arhimede, Ptolemeu, Hippocrates sau Galen, fuseseră traduși Aristotel, Theophrast și Alexandru din Afrodisia. Sub califii abbasizi, după 750, autorii greci sunt traduși în arabă fie direct din greacă, fie indirect prin siriacă. Aristotel și comentatorii lui greci constituiau partea cea mai însemnată și fecundă a acestei tradiții, pe care arabii și apoi evreii o vor înapoia mai târziu Occidentului creștin⁷⁶.

De caelo este tradus în arabă în două rânduri⁷⁷. Mai întâi la începutul sec. al IX-lea de către Yahya ibn al-Bitriq, variantă corectată câțiva ani mai târziu de către Honein ibn Ishaq, fără a se cunoaște cu siguranță dacă traducerea era făcută din greacă sau după o versiune siriacă. Apoi, la începutul sec. al X-lea, Abu Bisr Matta ibn Iunus dă o altă variantă unei părți din prima carte. S-au păstrat două manuscrise cu traduceri arabe ale tratatului, între care primul (Paris, fondul arab nr. 2281) pare

⁷⁵ Afirmatia trebuie luată sub rezerva că ultimul mare comentator de limbă greacă al tratatului este ateniianul Teofil Corydaleu (1574–1646) în Orientul european, al cărui comentariu, rămas în manuscris, nu poate fi considerat totuși ca făcând parte din tradiția indirectă și care n-a avut nicio influență asupra tradiției directe (vezi *infra*, ns. 86).

⁷⁶ Pentru rolul sirienilor, arabilor și evreilor în pătrunderea aristotelismului în Occident, vezi É. Gilson, *Filozofia în Evul Mediu*, București, Ed. Humanitas, 1995, pp. 319 și urm. și É. Brehier, *La philosophie du Moyen Âge*, Paris, Éd. Albin Michel, 1937, pp. 37 și urm.; în general, pentru relația dintre filosofia greacă și cele trei culturi care au mijlocit cunoașterea acesteia (siriacă, arabă și ebraică), vezi:

– C. D' Ancona, *The origins of Islamic philosophy*, în *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, edited by L. P. Gerson, vol. II, Cambridge, The University Press, 2010, pp. 869–893;

– *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, edited by P. Adamson – R. C. Taylor, Cambridge, The University Press, 2005, cap. 1–4 (pp. 1–71);

– K. Seeskin, *The Greek Background*, în *The Cambridge History of Jewish Philosophy*, edited by S. Nadler – T. M. Rudavsky, New York, Cambridge University Press, 2009, pp. 19–38; în gen. cap. 6–7, 9–10, 12–14, 16–23;

– *History of Jewish Philosophy*, edited by D. H. Frank – O. Leaman, London – New York, Routledge, 2005 (1997¹), cap. 3, 5, 8, 10, 12.

⁷⁷ Cf. P. Moraux, *Introduction*, p. CLXXXVII.

a fi avut ca intermediar o versiune siriacă, iar al doilea (Londra, British Museum, add. orientales nr. 7453) pare a fi fost realizat utilizând textul grec⁷⁸.

Așa cum primele traduceri arabe sunt mijlocite de variante siriace, primele traduceri latine sunt mijlocite de variante arabe, precum probabil cea datorată lui Yahya ibn al-Bitriq. Sunt cunoscute două traduceri latinești din arabă ale tratatului. Prima este făcută de Gerardus din Cremona (m. 1187), cunoscută ca *translatio vetus*, conservată în 94 de manuscrise și încă 7 sau 8 cu extrase din text. A doua este datorată lui Mihail Scotus (m. 1220), conservată în 36 de manuscrise plus alte 6 cu extrase⁷⁹.

La sfârșitul sec. al XII-lea și începutul sec. al XIII-lea, în primul rând datorită grecilor din Constantinopol, originalul grec ajunge în Occident. Traducerile latine ale tratatului *De caelo* direct din greacă încep în prima jumătate a sec. al XIII-lea prin Robert Grosseteste (1175–1253), vestit profesor la Oxford, mort episcop de Lincoln, care dă varianta latină cunoscută ca *translatio Lincolniensis*. Către 1260 dominicanul Gulielmus din Moerbeke (1215–1286), unul din colaboratorii importanți ai Sfântului Thomas de Aquino, împlinește traducerea greco-latină ce avea să se numească *translatio nova*, rămasă în 174 de manuscrise și încă 7 sau 8 cu extrase⁸⁰. Tot de la el se păstrează și traducerea comentariului lui Simplicius la tratatul *De caelo*, rămas în 4 manuscrise⁸¹. Tot acum Sfântul Thomas de Aquino (1224–1274) comentează primele trei cărți ale tratatului, iar restul este împlinit de discipolul său Petrus din Auvergne, episcop de Clermont (m. 1302)⁸². La 1377 Nicolaus Oresmus (m. 1382), episcop de Lisieux, face prima traducere în franceză a tratatului și totodată prima într-o limbă modernă, scriind și un *Commentaire aux Livres du Ciel et du Monde*. Interesul pentru tratatul aristotelic de astronomie a trecut dincolo de Renaștere prin traduceri și comentariile în latină ale lui Zabarella⁸³, Pacius⁸⁴ și Sylvester Maurus⁸⁵. În sud-estul european, ultimul mare comentator aristotelic de tradiție și limbă greacă, Teofil Corydaleu (1574–1646),

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Versiunea, notată cu *F* între siglele mss., numită și *Translatio nova* sau *Versio Gulielmi de Moerbeka* (greco-latină) este un important mss. de care țin cont versiunile textului tratatului editate în sec. XX (ed. D. J. Allan și ed. P. Moraux; vezi *supra*, ns. 63).

⁸¹ Cf. P. Moraux, *Introduction*, p. CLXXXVIII.

⁸² *In libros Aristotelis de caelo et mundo expositio*, în *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia*, iussu impensaue Leonis III, tomus tertius, Roma, 1886, pp. 1–257.

⁸³ Iacobus Zabarella (1533–1599), cel mai important logician al școlii peripatetice de la Universitatea din Padova, unde este profesorul atenianului Teofil Corydaleu (vezi *infra*, ns. 86), face comentarii la *De caelo* în *De rebus naturalibus*, Veneția, 1590.

⁸⁴ Iulius Pacius, *De coelo, De gen. et corr., Meteor., De mundo, Parva naturalia* (text grec, trad. latină paralelă și note marginalii), Frankfurt am Main, 1601.

⁸⁵ Sylvester Maurus, *Aristotelis Opera omnia quae extant, brevi paraphrasi et litterae perpetuo inhaerente expositione illustrata a Sylvestro Mauro*, S. J., editio juxta romanam anni MDCLXVIII denuo typis descripta Opera Augustini Bringmann, S. J..

scrie un comentariu la tratatul *Despre cer*, rămas inedit⁸⁶, ca de altfel majoritatea operelor sale rămase în manuscrise, cele mai multe aflate în biblioteci românești.

Destinate auditoriului restrâns și inițiaților, cum s-a spus, tratatele de fizică erau scrieri acroamatice cunoscute mai bine după ediția lui Andronicos din Rhodos. O. Hamelin, de acord cu Ed. Zeller⁸⁷, presupune înaintea morții lui Aristotel doar o publicare parțială, pentru uzul școlii, a scrierilor acroamatice. Data compunerii tratatului *De caelo* rămâne incertă, deși împărțirea operelor în exoterice și esoterice corespunde în general și cu ordinea cronologică, cele exoterice datând din perioada tinereții, pe vremea când era elevul lui Platon la Academie, iar cele esoterice fiind scrise în bună măsură în perioada activității de la Atena în ultimii 13 ani de viață. Complicată, pe de altă parte, prin caracterul de curs destinat auditoriului de la Lykeion, problema datării tratatului este, în sine, puțin semnificativă. W. D. Ross⁸⁸, pornind de la caracterul pronunțat platonician, presupune că o primă formă a tratatelor *Physica*, *De caelo* și *De generatione et corruptione* ar fi fost elaborată în perioada șederii în Troada, la Lesbos și în Macedonia. Este totuși neîndoielnic ca în forma moștenită de Theophrast cursurile și cercetările ultimilor ani să nu-și fi lăsat amprenta, după cum este la fel de neîndoielnic ca, urmărind filiația ideilor cuprinse în tratat, începând cu dialogurile de tinerețe⁸⁹, acestea să nu se regăsească în forma presupus finală. Tocmai în acest sens, Hamelin susține drept perioadă a compunerii majorității operelor acroamatice a doua ședere la Atena (335/4–323)⁹⁰.

Titlul tratatului *Despre cer* (Περὶ οὐρανοῦ) nu se găsește ca atare nicăieri în opera lui Aristotel. Când se referă la tratat, așa cum o face la începutul *Meteorologicelor*, el indică problematica lui, după cum procedează atât cu *Fizica*,

⁸⁶ Comentariul la tratatul *De caelo* al lui Teofil Corydaleu (1574–1646), mulți ani rectorul Academiei din Constantinopol, poartă titlul *Comentarii și întrebări privitoare la tratatul Despre cer* (Ἑπομνήματα καὶ ζητήματα εἰς τὴν περὶ Οὐρανοῦ πραγματείαν). Din inițiativa și în traducerea lui Constantin Noica au apărut primele două volume inedite (text grec – trad. franceză), cuprinzând comentariile la logică (București, 1970) și metafizică (București, 1973). Pentru spațiul cultural balcanic în genere și pentru cel românesc în speță, comentariile aristotelice ale lui Teofil Corydaleu au constituit baza învățământului academic. Vreme de peste 150 de ani (sec. XVII–XVIII), învățământul de la Academiile Domnești din Iași și București s-a făcut în limba lui Aristotel și după un program aristotelic, încât s-a putut vorbi despre un neoaristotelism scolastic greco-român (cf. Al. Surdu, *Neoaristotelismul scolastic la Academiile Domnești*, în *Izvoare de filosofie românească*, ed. a II-a, București, Editura Renaissance, 2011, pp. 83–90) și despre un adevărat iluminism aristotelic în Principatele Române (cf. C. Noica, *Aristotelismul în Principatele Române în sec. XVII–XVIII*, în *Studii clasice*, nr. IX, București, Editura Academiei, 1967, pp. 253–266). Cea mai importantă lucrare despre el, tradusă în românește după prima ediție apărută la București în franceză în 1948, este cartea istoricului grec Cleobulos Tsourkas, *Începuturile învățământului filosofic și gândirii libere în Balcani. Viața și opera lui Teofil Corydaleu (1563–1646)*, trad. Ș.n.s. Nicolau, Craiova, Editura Aius, 2011. Ediția a II-a a apărut tot în franceză la Salonic în 1967.

⁸⁷ Cf. O. Hamelin, *op. cit.*, p. 57; cf. Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II, 2 (*Aristoteles und die alten Peripatetiker*), Leipzig, O. R. Reisland, 1909, pp. 126 și urm..

⁸⁸ Cf. Sir David Ross, *Aristotel*, București, Ed. Humanitas, 1998, p. 25.

⁸⁹ Cf. W. Jaeger, *Aristoteles*, Berlin, Weidmann, 1923, cap. II, 4.

⁹⁰ Cf. O. Hamelin, *op. cit.*, p. 72; vezi și P. Moraux, *op. cit.*, p. CLVIII.

cât și cu celelalte tratate de filosofie naturală⁹¹. În cele mai importante trei manuscrise grecești conservate, *Parisinus gr. 1853* (E, sec. al X-lea), *Vindobonensis phil. gr. 100* (J, sec. al IX-lea) și *Vaticanus gr. 1027* (H, sec. al XII-lea), titlul tratatului este Περὶ οὐρανοῦ, în timp ce în traduceri latinești după variantele arabe titlul este *De caelo et mundo*. Dar, așa cum observa ultimul editor englez al textului⁹², în niciun codex grecesc nu găsim adăugarea καὶ κόσμου (*et mundo*).

La prima vedere, titlul *Despre cer* nu pare potrivit întregului tratat. Un cercetător de talia lui Paul Moraux socotește titlul neadecvat și concluzionează că Stagiritul n-a avut în niciun caz intenția de a-și denumi astfel cele patru cărți pe care le reunește acum *De caelo*⁹³. Două probleme ridică în genere acest titlu. Mai întâi, cum puteau fi reunite sub același nume studiul lumii supralunare din primele două cărți cu studiul lumii sublunare din ultimele două, acestea din urmă legându-se prin problematică mai degrabă de tratatul *De generatione et corruptione*? În al doilea rând, la care dintre cele trei sensuri ale cuvântului οὐρανός, inventariate aici de către Aristotel, se referă titlul tratatului? La astrele fixe ale primului cer, la astrele rătăcitoare dintre primul cer și centrul fix unde se află Pământul, sau la tot universul?

În primul rând, trebuie spus de la început că, după interpretarea noastră⁹⁴, în tratatul *De caelo* Aristotel dezvoltă două teorii diferite, dar totuși legate între ele, pe care le-am denumit *teoria cerului* și *teoria elementelor*⁹⁵. Cele două teorii nu se identifică, cum s-ar putea crede la prima vedere, cu ceea ce s-a numit *teoria lumii supralunare*, pentru teoria cerului, și *teoria lumii sublunare*⁹⁶, pentru teoria elementelor, din cel puțin două motive.

După aceea, așa cum s-a arătat, potrivit lui Aristotel însuși și tuturor comentatorilor⁹⁷, teoria lumii supralunare se identifică cu primele două cărți (A,B), iar teoria lumii sublunare se identifică cu ultimele două cărți ale tratatului (Γ,Δ), în timp ce teoria cerului în interpretarea noastră cuprinde cartea A fără capitolele 2–4 și cartea B (A, 1, 5–12; B), iar teoria elementelor cuprinde capitolele 2–4 din prima carte A, alături de cărțile Γ și Δ (A, 2–4; Γ, Δ). Într-adevăr, teoria cerului înseamnă studiul cerului în cele trei înțelesuri ale cuvântului *cer*, după cum folosește Aristotel cuvântul οὐρανός în trei sensuri. „[1] În primul fel, numim *cer substanța*

⁹¹ Vezi *supra*, nn. 24–29.

⁹² Cf. D. J. Allan, *op. cit.*, p. III, ns. 1.

⁹³ P. Moraux, *op. cit.*, pp. XIV–XV.

⁹⁴ Vezi *infra*, anexa *Schema structurii tratatului Despre cer*.

⁹⁵ Cf. Ș. Nicolau, *Studiu introductiv*, pp. 33–163; *teoria cerului* cuprinde (A, 1, 5–12; B); *teoria elementelor* cuprinde (A, 2–4; Γ, Δ).

⁹⁶ Termenii *supralunar-sublunar* nu apar la Aristotel, dar ei s-au păstrat în comentariul lui Simplicius ca un loc comun al exegezei tratatului de până la el. *Cele existente sub Lună* (ταῦτα οὐρανίου) sunt puse în opoziție de către acest comentator cu *cele existente în cer* (ταῦτα οὐρανόθεν) (cf. Simplicius, *In de caelo*, 3, 19–20; 4, 26–27; 59, 4; 60, 19; 77, 31, etc.) sau cu *cele din lumea deplasată circular* (τοῦ κυκλοφορητικοῦ) (cf. Simplicius, *In de caelo*, 63, 14; 71, 11 etc.).

⁹⁷ Ref. la împărțirea tratatului *De caelo* în două părți, vezi *supra*, nn. 17, 20–21.

orbitei extreme a universului (...). [2] În alt fel iarăși, numim cer *corpul continuu cu orbita extremă a universului (...).* [3] Altfel încă, numim cer *corpul care este învăluit de orbita extremă*, căci deopotrivă avem obiceiul să numim cer Totul și universul⁹⁸. Pe rând, cerul va însemna sau *cerul stelelor fixe*, sau *regiunea astrelor rătăcitoare* numite și planete, sau *întreg universul*. Dacă primul sens se referă la firmament, iar al doilea la regiunea celor șapte planete cunoscute la acea vremea împreună cu centrul fix unde se găsește Pământul, al treilea este sensul cel mai general și desemnează întregul univers care le cuprinde și pe primele două. Prin urmare, *prima* teorie, *teoria cerului*, dezvoltă studiul cerului în cele trei înțelesuri⁹⁹: 1) al treilea înțeles este cel de *cer ca întreg universul* (A, 5–B, 1), în care este demonstrată finitudinea, unicitatea și eternitatea cerului; 2) primul înțeles este cel de *cer ca orbită extremă a universului* (B, 4–6), care vorbește despre cerul stelelor fixe sau ceea s-a numit mai târziu *firmamentum*; 3) al doilea înțeles este cel de *cer drept corp continuu cu orbita extremă a universului* (B, 7–12), în care este vorba despre natura, compoziția, mișcarea, armonia, ordinea și sfericitatea astrelor; între al treilea și primul înțeles stau două capitole care studiază *probleme generale* ale înțelesurilor care urmează (B, 2–3), pentru ca la finalul teoriei cerului, centrului fix al universului, Pământul, să-i fie dedicate două capitole speciale (B, 13–14). A doua teorie, *teoria elementelor*, începe în prima carte prin trei capitole (A, 2–4), în care este demonstrată existența, natura, proprietățile și mișcarea celui de-al cincilea element (eterul); ea se continuă în ultimele două cărți (*Γ*, *Δ*) cu studiul celor patru elemente tradiționale, numite și empedocleene (pământul, apa, aerul și focul). Privite din perspectiva studiului elementelor din care e constituit universul, fie că se referă la al cincilea element, *quinta essentia*, sau la celelalte patru ale lumii sublunare, ultimele două cărți nu depășesc, așa cum s-a spus, problematica tratatului. Începutul celei de-a treia cărți revine la studiul elementelor, așa cum anunțase Aristotel la începutul tratatului *De caelo*, mai precis la cele patru elemente nestudiate încă, despre eter sau a cincea esență ca element constitutiv al astrelor fiind vorba în primele două cărți. Este evident, prin urmare, pe de-o parte, de ce nu se identifică cele două teorii în interpretarea noastră cu împărțirea tradițională în primele două și ultimele două cărți ale tratatului. Pe de altă parte, este clară și legătura strânsă care există între cele două teorii. Fiind vorba în tot tratatul despre corpurile celor două lumi, fie ele astre, fie corpuri sublunare, va fi vorba despre elementele constitutive ale lor, eterul în cazul primelor și celelalte patru elemente tradiționale în cazul celorlalte. Prin urmare, cu alte cuvinte, în *De caelo* Aristotel face o teorie unitară a celor cinci elemente constitutive ale universului.

În al doilea rând, un alt motiv pentru care cele două teorii, a cerului și a elementelor, nu se identifică cu împărțirea tradițională în două a tratatului, este faptul că în înțelesul cel mai general, cel de întreg univers, cerul cuprinde în sine

⁹⁸ Aristotel, *De caelo*, I (A), 9, 278b9–24.

⁹⁹ Prezentarea sensurilor în care este studiat cerul este făcută în ordinea tratării lor în *De caelo*.

atât lumea supralunară, cât și lumea sublunară dimpreună cu sediul ei, Pământul. Astfel văzute lucrurile, despărțirea studiului celor cinci elemente prin expozeul asupra universului pare nu numai firească, ci și necesară. Între a cincea esență, eterul, care este elementul astrelor și al lumii supralunare, și celelalte patru elemente sublunare, la rândul lor esențe, există *unitatea pentadică* a celor cinci elemente din care este constituit universul. Iar tratatul începe tocmai prin a sublinia perfecțiunea universului, totului, cerului în accepțiunea generală a cuvântului.

Interpretarea noastră de mai sus își găsește puncte de sprijin și în tradiția oblică sau indirectă. Chiar dacă tratatul a uimit de la început printr-o aparentă lipsă de unitate, primii comentatori s-au simțit obligați să-i găsească justificarea vorbind despre unitatea lui. Simplicius își începe comentariul citându-l pe Alexandru din Afrodisia: „Scopul lucrării *Despre cer* a lui Aristotel este despre lume (περὶ κόσμου)”¹⁰⁰. Întrebarea trebuie pusă în legătură cu remarca lui Theophrast din propriul tratat *Despre cer* în care observă că „nu doar despre corpul divin se vorbește, dar și despre cele supuse generării și despre principiile acestora”¹⁰¹, adică, spune Alexandru, „despre lume și cele cinci corpuri, unul al cerului și cele patru ale lumii sublunare, focul, aerul, apa și pământul”¹⁰². Alexandru din Afrodisia considera tratatul un studiu *unitar* asupra universului în ansamblul lui pornind de la studiul celor cinci elemente care-l constituie și de la intenția primei cărți de a demonstra unicitatea, finitudinea și eternitatea lumii. „Scopul tratatului *Despre cer* este corpul divin și corpurile create prin considerarea unitară a acestuia, precum și teoria despre întreaga lume”, spune Iamblichos¹⁰³. Pe de altă parte, chiar P. Moraux, după ce socotește titlul neadecvat și sugerează o lipsă de unitate a tratatului, oferă argumente pentru o interpretare contrară¹⁰⁴.

Reunirea sub titlul *Despre cer* este urmarea firească a acestei unități a lumii, încât adăugarea *et mundo* din traduceri latinești după cele arabe nu este necesară decât dacă prin οὐρανός înțelegem doar substanța orbitei extreme a universului și nu întreg universul. Neapartinându-i probabil lui Aristotel și neadecvat la o privire superficială, titlul tratatului este totuși aristotelic în spirit.

¹⁰⁰ Cf. Simplicius, *In de caelo*, 1, 1–2 (trad.ns.).

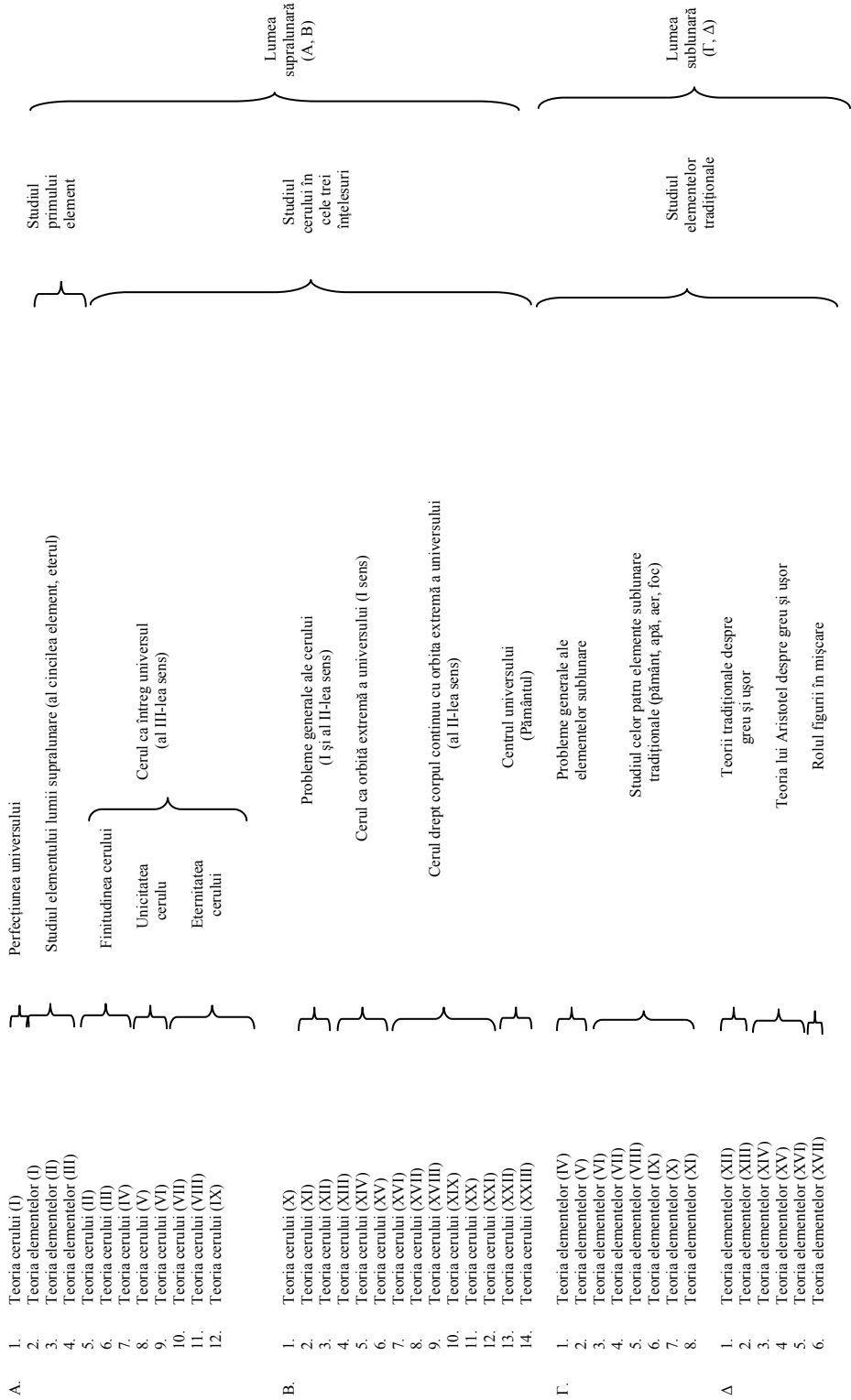
¹⁰¹ *Ibidem*, 8–10 (trad.ns.).

¹⁰² *Ibidem*, 1, 10–12 (trad.ns.).

¹⁰³ *Ibidem*, 1, 24–2, 2 (trad.ns.).

¹⁰⁴ Cf. P. Moraux, *Introduction*, pp. XV–XVI.

SCHEMA STRUCTURII TRATATULUI *De Caelo*



RETORICA DREPTĂȚII ÎN ROMA SECOLULUI I ANTE CHR.

ALEXANDRU ȘTEFĂNESCU

Abstract. The present paper concerns itself with Roman rhetoric as stemming from a generous social and political context. Inspired by, as well as parting from the Greeks by means of a claimed cultural and philosophical autonomy, Roman rhetoric is to be connected to a grandiose ideal: justice for the Republic. Mainly dealing with 1st century BC Ciceronian rhetoric, we will gradually depict: an ethnical as well as mentally bound Roman style, also mirrored in foundational mythology, both philosophical backgrounds and rhetorical idealizations, and justice as part of a dream for a greater Republic.

Keywords: rhetoric, justice, eclecticism, soul, Cicero

Când de sub pana lui Ennius ies cuvintele *moribus antiquis res stat Romana virisque*¹, romanii își dau implicit mâna peste sufletul lor fundamental. Bazele civilizației și sociale, obiceiurile, moravurile sunt condiționări chiar și mai presus de legea pozitivă. Orice societate politico-jurisprudențială care legiferează drept trebuie deci „să se caute” în morala ei întemeietoare. Asta o și ține în perimetrul virtuos al dreptății. De aici vom spune și noi, împreună cu Horațiu, *quid leges sine moribus vanae proficiunt*². Așadar, legea e „vană” în lipsa moralei, vasăzică în lipsa sufletului autentic contemplator care își prescrie preceptele. Desprinsă de sub „controlul judiciar” al sufletului, ea devine *vanitas*, adică subiect de ambiție deșartă și trufașă. Aceasta nu e o observație oarecare. Nu numai că ea reprezintă ipoteza de la care pornim în descrierea acestei lumi, dar ea mai e și parte constitutivă din viziunea asupra retoricii romane.

Cum arată această lume pe care dorim s-o suprapunem tabloului retoric? Ce cromatică propune ea? Răspunsul ne parvine și prin oarecum sinuoasa și hibridizata continuitate grecească. Sufletul grec nu dispăre, ci revine – după ce dă roată în înaltul cerului, privind ori încercând a privi, atât cât poate el, zeii în ochi – pe pământ latin. Câmpia Adevărului din mitul platonice devine acum câmpia „adevărului” și „autenticității” sociale. Cetatea Eternă e și locul unde un suflet odinioară înaripat se reîncarnează în *praxis*. Pe de altă parte, și grecii coborâseră din cer pe pământ. Cicero scrie că Socrate fusese vestitorul acestei „așezări” filosofice în care iubirea de înțelepciune coborâse în orașe și în locuințe³. Dar era, dacă se poate spune așa, mai repede o așezare provizorie, din care sufletul să poată porni din nou în zbor. Sau mai bine zis, deși trăia pe pământ printre oameni, adevărata „casă” a filosofiei o vor fi constituit tot Ideile platonice. *Mutatis*

¹ Ennius, *Anale*, XVIII.

² Horațiu, *Ode*, III, XXIV.

³ Cicero, *Tusculanae Disputationes*, V, 4.

mutandis, romanii, deși „zburau” și ei asemenea grecilor – și ce dovadă mai bună a acestui „zbor” decât efortul ciceronian de a dura o filosofie romană de sistem –, urmau totuși să viețuiască pe un pământ mai ferm.

Legătura cu grecii e, oricum, indisolubilă și paradoxală. Prezență și absență – deopotrivă. Prima prin faptul că latinii fac filosofie greacă la „școala” grecilor. Cea de-a doua prin nevoia lor de a se autonomiza filosofic. Cum anume? Prin „libertatea”⁴ eclectismului ciceronian, din care va fi răsărit pretenția unei filosofii sistematice. Dar despre aceasta mai târziu. Deocamdată, reținem un spirit latin hrănit din „dialectica între imitație și originalitate în raporturile întreținute de cultura romană cu «mentorul» ei grecesc”⁵. Existența socială, filosofia ori literatura – acestea sunt izotopi ai unui proces de elenizare ce defrișează un drum al autenticității. Policentrismul social, zeii, *aurea mediocritas*, simetria, pythagorismul⁶ și probabilismul, eleganța atică – sunt tot atâtea nume pentru aceeași paradigmă a elenizării Romei și a sublimării „înfrângerii” ei. Edificiile trebuie reconstruite cu conștiința apartenenței – căci ce altceva să însemne *vincebamus a victa Graecia*?⁷

Ce căutăm de fapt aici? Un stil de a face filosofie, literatură, retorică și, în genere, un fel de a trăi al romanilor. De aceea e și important să-i cântărim dependența în raport cu viitoarea autonomie. Pe de altă parte, căutăm a observa „mărcile de adâncime”⁸ distinctive ale mentalului roman: spiritul practic suprapus atât științelor exacte, cât și oratoriei; formalismul și constructivismul în artă, politică și în viața instituțională; ritualismul și practica exactă, dar și deschisă a religiei, ceea ce permanentiza în cotidian sensul practic al ritului (larii, penaii – în genere, tot cultul domestic); contractualismul socio-religios vizibil în formula *do ut des* și care cupla paradoxal o dimensiune religioasă cu una ireligioasă⁹ prin lipsa dăruirii mistice, înlocuite mai degrabă de practicul și utilul ritului; și în fine, antropocentrismul, cu alte cuvinte omul ca microcosm, măsură a lumii și, *à la grecque*, examiner a ceea ce a văzut: *anthropos*¹⁰.

Am putea, deci, spune că e vorba de viață, fie în chip de contract, negociere, ritual și în genere *praxis* social, fie pur și simplu ca *parva* (sau *magna*!) *voluptabilis vitae*. Plăcerile vieții, mici sau mari, laolaltă cu instituționalizarea unei forme de confort a relațiilor îndeobște lucrative cu zeii nasc o stare de spirit ludică. Ceea ce o poate demonstra și stratificarea semantică dintre *ludus* ca „joc” și „școală” (cu toate sensurile acestora: învățământ primar, școală a gladiatorilor care

⁴ Cf. Gh. Vlăduțescu, *Filozofia în Roma antică*, București, Ed. Albatros, 1991, p. 79.

⁵ Eugen Cizek, *Istoria literaturii latine*, Societatea „Adevărul”, 1994, vol. I, p. 16; și cf. Rene Martin, Jacques Gaillard, *Les genres littéraires à Rome*, Paris, 1981, vol. II, p. 96.

⁶ În fapt, Pythagora ar fi fost „primul nume de filosof menționat la Roma” (Eduard Zeller, *A History of Eclecticism in Greek Philosophy*, trad. S. F. Alleyne, 1883, p. 6); despre influența fondatoare pythagoreică, vezi și Cicero, *Tusculanae*, IV; precum și Vlăduțescu, *op. cit.*, pp. 13–16.

⁷ Cicero, *Brutus*, 254.

⁸ Cizek, *op. cit.*, p. 28; iar pentru detaliile tuturor trăsăturilor enunțate mai departe ca „etnostil” roman, vezi p. 27–30.

⁹ Vezi *ibid.*, p. 29.

¹⁰ Cf. Platon, *Cratylus*, 399c.

distrează prin cruzimea „jocului” sau pur și simplu jocurile festive desemnate prin pluralul *ludi*). Cultura romană ar fi un fel de „răgaz” de la treburile cetății (ceea ce era și la greci, dacă e să ne gândim la sensul inițial al lui *schola* ca „inactivitate”, din *skholē*) și prin aceasta ea ajunge să stea sub o logică a *praxis*-ului urbei¹¹. Doar „substitutul” trebuie să fie cât mai aproape de ceea ce „substituie”. Că acest pragmatism al „jocului” se conjugă cu anumite valori tari (*fides*, *pietas*, *caritas*, *libertas* – mai mult sau mai puțin pregnante în anumite zone istorice și adesea suprapuse contravalorilor sau anihilate de către acestea¹²) este indubitabil. Dar tot pământul ferm al „obiceiului” roman și al puterii lui sociale constituie, pare-se, apanajul acestei „culturi”.

O dovadă în acest sens stă în mit. *Eneida* lui Virgiliu ca text cultural întemeietor, deci cu rol fundațional, decriptează o stare de spirit a latinității, precum și „obsesiile” temeiurilor comunitare ca garanție a destinului unei mari civilizații. Cum anume să vorbească latinii, cum să se îmbrace, ce „nume” al originii să-și conserve – toate, criterii distinctive ale personalității – sunt elementele de „negociere” de la finele epopeii¹³. Mesajul? Puterea latinității chiar și în înfrângere, puterea asimilării învingătorilor, demonstrarea puterii prin latinizarea troienilor lui Enea. Substratul „negocierii” este însă altul. Într-un prim plan, firește, aglutinarea culturilor latinizate constituie mobilul fundațional și în bună măsură moralizator al poveștii: o mare putere care civilizează chiar și în inferioritate „politică”. În spate, însă, într-un plan secund, se ascunde o trăsătură cu măcar la fel de mult tâlc. Anume, listarea priorităților sociale și „etnografice” din discursul zeiței. E semnificativ faptul că Iunona nu negociază atât forme de guvernare și instituții politice, cât caractere! Căci numele, limba, portul determină stilul de existență¹⁴ și natura sufletească a celor ce există¹⁵. Iată deci prezența unui spirit cotidian, sufletească, etnocultural prin excelență, la capătul căruia își vor afla împlinirea, desigur, și politica, și jurisprudența. Vasăzică, fundamentele spirituale ale culturii latine *hic et nunc* și de abia apoi oficializarea instituțiilor. Vom căuta mai întâi acest „spirit al originilor” la Cicero.

Vorbim, desigur, de „originile” gândirii filosofice romane, care să dea măsura nu numai felului lor cultural de a fi, ci și existenței lor retorice. Cum alege filosoful

¹¹ Că ea poate fi văzută ca o „deviație”, ulterior croită pe interesele cetății, o demonstrează și respingerea inițială a speciei filosofice ca fiind cronofagă și neutilitară, din cuvintele istoricului Sallustius: „Poporul roman n-a beneficiat niciodată de un asemenea răgaz”, acela de a scrie, „fiindcă toți oamenii înțelepți erau mereu ocupați și niciunul nu-și cultiva spiritul în dauna corpului. Toți cetățenii distinși preferau cuvântului acțiunea” – *Conjurația lui Catilina*, VIII, 60–61.

¹² Vezi tabelul din Cizek, *op. cit.*, p. 34; și cf. problemele politice expansioniste, în Gh. Ceașescu, „Studiu introductiv” la Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1983, pp. 16–17.

¹³ Vezi Vergilius, *Eneida*, XII, 791–842.

¹⁴ Tot astfel, Ianus își învață supușii meșteșugurile plugăriei și ale pomiculturii (vezi Macrobius, *Saturnalia*, I, 19, 25) – repere ale unui stil inițial de a fi într-o civilizație incipientă.

¹⁵ Vezi și Joseph Farrell, *Latin Language and Latin Culture from Ancient to Modern Times*, Cambridge University Press, 2001, p. 2; și în genere despre imperialismul lingvistico-cultural al Romei, vezi pp. 1–27.

nostru o bază sistemică e reprezentativ pentru acest suflet pe care îl căutăm. Grecii se află aici în deplină forță dominatoare – nici nu avea cum să fie altfel. Căci realitatea nefilosofică romană¹⁶ și lipsa tradiției autohtone îl obligă pe Cicero la exercițiile sale eclecticice: probabiliste, pitagoreice, platoniste, peripatetice, stoice. Urmând firul a ceea ce i se părea „mai aproape de adevăr” (*Tusculanae*, IV, 4), el pornește prin aceasta de la „antidogmatismul” probabilismului, care oferea o plasă de siguranță cu valoare propedeutică-instrumentală; sau altfel spus, „o metodă de a ne conduce bine mintea și de a căuta adevărul”, și nu atât „o interpretare sau o teorie a adevărului”¹⁷. Era de altfel și firesc ca incomodul edificiu al filosofiei romane să fie durat de la temelie a ceea ce părea cel mai aproape de o „metodă”. Aceasta dădea forță explicativă, dar mai și scutea construcția atât de excesiva relativizare sceptică¹⁸, cât și de contaminarea ei cu preferințe „dogmatice” pentru marile sisteme filosofice grecești, oricare dintre ele ar fi prevalat înaintea celorlalte. Dincolo de baza fermă a unei „metode de lucru”, credem că eclecticismul ciceronian, și în speță roman, reprezintă o „căutare”, care era în bună măsură echidistantă față de ceea ce „se căuta”¹⁹.

¹⁶ La întrebarea cât de „nefilosofici” erau romanii putem răspunde în mai multe feluri. Pe de o parte, „austeritatea” unui climat cultural mefient față de activitățile care nu ordonau practica vieții de zi cu zi. Dar asta încă nu-i nimic. Căci filosofia suferă adevărate persecuții: expulzarea retorilor și filosofilor greci prin decizia Senatului din 161 *ante*; apoi, episodul izgonirii în 155 a celor trei atenieni: „noul” sceptic Carneades, stoicul Diogenes din Babilon și peripateticul Critolaus, veniți la Roma în misiune diplomatică, dar și „demonstrativă” – pentru detalii narative, vezi Ceaușescu, *op. cit.*, pp. 19–20; pentru detaliile tehnice ale discursului carneidean, vezi M. D. Usher, *Carneades’ Quip: Orality, Philosophy, Wit, and the Poetics of Impromptu Quotation*, în „Oral Tradition”, 21 (1), 2006, pp. 190–209. Din reacția elitei romane în fața demonstrației filosofului academic, reținem nu numai mefiența înaintea filosofiei și cultivării aceluși spirit „în dauna corpului”, de care pomenea Sallustius, dar și problema legăturii cu retorica. Se pare deci că demonstrația scilpitoare a cuvântului ar fi preluat din „tarele” filosofiei și prin faptul că reprezenta o dimensiune ancilară a „spiritului”. Totodată, trebuie apreciată și ironia situației ca tocmai un mare sceptic, fie el și neocademic, să-i reintroducă brutal pe romani în miezul disciplinelor filosofico-retorice și astfel, să contribuie la „tăietura” prin care aceștia n-ar mai fi știut „să distingă adevărul de neadevăr” (Plinius cel Bătrân, *Naturalis Historiae*, VII, 30).

¹⁷ Vlăduțescu, *op. cit.*, pp. 12–13.

¹⁸ Vezi problema scepticismului ciceronian, fluctuația pro și contra Academie, traseul de la Philo din Larissa la Antiochos și, se pare, înapoi la scepticism, în John Glucker, *Cicero’s Philosophical Affiliations*, în J. M. Dillon și A. A. Long (eds.), *The Question of “Eclecticism”*: *Studies in Later Greek Philosophy*, University of California Press, 1988, pp. 34–69.

¹⁹ Trebuie precizate câteva lucruri. Eclecticismul nu ne pare o practică artificială, chiar dacă, hegelian vorbind, ea poate fi văzută ca parte a unei ciclicități pe sinusoidală creației. În niciun caz n-o considerăm a se despărți de filosofia autentică, reprezentând „un simptom cognitiv malign”, așa cum face Adrian-Paul Iliescu (vezi *Filosofia limbajului și limbajul filosofiei*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989, pp. 278–285). Există, credem, mai multe cauze care stau la baza eclecticismului: una privește culturile emergente; cealaltă – culturile redescoperite; iar cea de-a treia vizează culturile revoluționare, fără ca acestea trei să fie tipologii reciproc exclusive. Exemple la îndemână ar fi: Cicero pentru o cultură care „se caută”; Renașterea pentru tipologia redescoperirii culturale după momente de relativ declin; și Leibniz pentru cultura schimbării paradigmatică. Cât privește, însă, eclecticismul vechii filosofii, întins pe cele câteva secole între elenism și neoplatonism, vezi E. Zeller, *A History of Eclecticism in Greek Philosophy*, 1883; precum și J. M. Dillon, A. A. Long (eds.), *The Question of “Eclecticism”*: *Studies in Later Greek Philosophy*, University of California Press, 1988.

De aici mai înțelegem și ce afirmam anterior – că Cicero primește un „suflet” grec, care nu diferă foarte tare de la platonism la peripatetism ori stoicism. Am putea crede că de aceea și alege să le conjuge, căci ele toate ținesc de fapt către aceleași idealuri: cunoaștere, fericire, virtute. A ce sună aceasta? Întâi, a „împăcare” între filosofi. Apoi, a lejeritate „dogmatică” și demonstrativă care ne aduce aminte de sofisti. Roma însăși, în felul ei de a fi, impune „adevărul cetății”, e drept, unul care ar fi trebuit să salveze Republica. Filosofia și limba²⁰ stau și ele cheazășie pentru autenticitatea „salvării”. Și nu e greu să considerăm că, la fel ca și Carneades la Roma, Cicero aduce prin filosofie și retorica – sau mai bine zis, o „retosofie” ca intervenție sufletească.

Ce presupune retorica ciceroniană? Firește, o „prelungire” filosofică, precum și o idealizare. Să le luăm deci pe rând. Nu degeaba am ridicat la fileu pretenția unei filosofii romane, și nici conexiunea greco-latină la un suflet pe care și Cicero, ca și alții înaintea lui, îl caută. Căci retorica rezidă în omul acesta vechi și nou deopotrivă, în mecanismele lui sociale și sufletești. Așadar, despre ce prelungire ar fi fost vorba? Desigur, filosofia și retorica romanilor își dau mâna peste instituțiile politice. Dar înapoia paravanului politicii, ceea ce e guvernată și amendată e lumea însăși. Chiar retragerea ciceroniană din politică (silită, ce-i drept) în ale filosofiei joacă pe ideea că o politică golită de „rațiune întemeietoare” va cădea întotdeauna în gol, aidoma „vanității” lui Horațiu. Iar filosoful nostru nu vrea să ia parte la distrugerea lumii prin perseverarea în epuizarea resurselor ei sufletești-morale. Istoria demonstrează cu prisosință, în varii ipostaze adverse, această legătură „platoniciană” a republicii cu sufletul – de la disciplina și modestia lui Cincinnatus, truditul la plug desemnat dictator, la patologia „auguștilor” Caligula, Nero ori Domițian. În orice caz, filosofia devine pentru Cicero „o cale de reinserție, o modalitate de a face rezistență, de a propune o variantă la dictatură”²¹. „Eliberatorii” sunt, vom vedea curând, atât filosofia, cât și retorica.

Cât privește problema „prelungerii filosofice” în stat, recursul la înțelepciune e ceea ce guvernează, aici, pe post de „dictator”. „Omul va vedea sub îndrumarea înțelepciunii că va fi un om bun și prin urmare fericit” (*De legibus*, I, 22). Dar la ce bun rațiunea, binele, fericirea dacă nu spre a le legitima lumea și cuvântul? Așadar, motivul „sufletului rațional” de sorginte divină²² în care putem distinge o sugestie socratică-platonică²³ trebuie retrădat în așezarea acestui suflet și pe terenul legilor,

²⁰ O altă problemă a relației cu grecii o constituie chiar limba. Căci o filosofie proprie Romei ar fi cerut o limbă filosofică proprie. În acest sens, Cicero purcede scrupulos la a echivala terminologia greacă cu expresii și cuvinte latinești (vezi lista termenilor și a procedeele de creație – perifrază, calc semantic, morfologic etc. – în Ceaușescu, *op. cit.*, pp. 13–15). Terminologia era condiție a autenticității filosofice; iar filosofia, ca meșteșug al vieții, nu putea să-și extragă cuvintele din for (vezi *De finibus*, III, 2). Dar acesta e doar un prim sens al relației; căci cuvintele filosofiei se vor fi întors, fără doar și poate, în „for”.

²¹ Vlăduțescu, *op. cit.*, p. 21.

²² „Rațiunea se află deopotrivă în om și zeu”, „primul contact al omului cu zeul l-a constituit rațiunea” (*De legibus*, I, 8, 22, 7; și cf. II, 4).

²³ Vezi Vlăduțescu, *op. cit.*, p. 27.

în chip de „dogmatică” socio-morală²⁴. Fiind un fel de reformist platonician, Cicero va ținti și el, precum elevul lui Socrate, către o „republică a sufletului”.

Odată cu sufletul, ajungem în miezul idealizării retorice. Cum e de fapt retorica? Constructivă, distructivă, salvatoare social ori insidios-acaparatoare? S-ar părea că puțin din fiecare, după croiala celui care o folosește. Idealul isocratico-ciceronian al civilizației și socializării retorice se întâlnește cu obiecțiile la adresa funcției sale corupătoare. *De oratore* ne confirmă punerea față în față a celor două poziții, despre care putem lesne considera că se presupun reciproc. Funcției retoricii ca instrument de aglutinare și pozitivare socială, susținută în manieră „cvasisofistică” de Crassus, i se va opune pretenția deformatoare exprimată de Scaevola în chip de „pericol” al persuasiunii. Dar pozițiile exprimă de fapt aceeași realitate în sensuri diferite. Ce spune marele jurisconsult spre a denunța „pericolul” elocinței? Că „îi vin în minte mai degrabă neajunsurile referitoare la chestiunile publice decât beneficiile”, și toate acestea „produse de persoane puse în slujba elocinței” (*De oratore*, I, ix, 38). Elocvența în stat devine deci subiect de diagnostic incert. Exemplul lui Scaevola îi vizează pe Tiberius și pe Gaius Sempronius Gracchus, promotorii „populari” ai reformelor socio-economice care dau naștere frământărilor responsabile de grăbirea distrugerii republicii²⁵. În schimb, referința la tatăl Gracchilor, Tiberius Gracchus cel Bătrân, aduce cu sine pretenția echilibrului ne-retoric. Plasați în mijlocul „paradoxului”, descoperim retorica distructivă în raport cu ne-retorica fondatoare. Bătrânul Gracchus, o persoană de mare înțelepciune și prestanță, dar fără talent oratoric, constituie nu o dată „salvarea republicii”. Căci „lipsit de abundența discursurilor”, dar mobilizând „printr-un simplu semn ori un cuvânt, el a inclus libertății între populațiile cetății; de n-ar fi făcut astfel, am fi pierdut de mult republica pe care, astăzi, de abia o mai stăpânim. În schimb, fluenții săi fii, deprinși prin natură și educație să vorbească bine [...], tocmai prin această elocvență despre care afirmi că ține de minunatul guvernământ al comunităților civile, aceștia au distrus republica” (*De oratore*, I, ix, 38)²⁶. Minunăție și oroare socială, deopotrivă; civilitate, mirifică forță a discursului

²⁴ Cine să poată nega – scrie Cicero – utilitatea universalității rațiunii, „dacă îi sunt cunoscute puterea jurământului, funcția salutară a religiei în încheierea tratatelor, numărul mare al celor care au renunțat la crimă de teama față de pedeapsa divină?” (*De legibus*, II, 7). Politica și justiția sunt prelungiri socio-morale ale rațiunii uman-divine și, implicit, perimetre de „salvare”.

²⁵ Vezi problema reformistă în Jeffrey Walker, *Rhetoric and Poetics in Antiquity*, Oxford University Press, 2000, pp. 72–73; cât despre Gracchi, vezi Plutarh, *Vieți paralele*, X, 824–843.

²⁶ Substratul discursului lui Scaevola nu e doar măsura în care retorica salvează ori corupe social – ceea ce pe noi, aici, ne interesează cu precădere –, ci și sfera inițială a acesteia de formare și acțiune: anume, afirmația că retoricii i-ar corespunde o dimensiune tehnică (politică și judiciară) și nu una larg socială, care ar fi fost accesată prin alte tradiții – vezi *De oratore*, I, ix, 39–44. Ce răspunde Crassus? Că știința oratoriei depășește perimetrul tehnicist prin aceea că cerne oameni și caractere, idei și stiluri – vezi I, ix, 48. Mai mult, oratoria se împletește activ cu toate profesiile ori cunoștințele, de vreme ce discursul elocvent cere, deopotrivă, cunoașterea subiectului și stilul persuasiunii – vezi I, ix, 49; și cf. I, xiv, 61–62. Dar pretenția lui Scaevola mai funcționează și ca pretext pentru noi de a ordona și „simboliza” genurile retoricii. Fiindcă, deși e cert faptul că retorica pornește de la nevoi tehnice, totuși, dincolo de întemeierea instituțională pe politică și justiție, genul epidictic pare a constitui miezul nucleului retoric de formare autentic socială. Credem și noi, împreună cu J. Walker,

liber ori prăbușire – acestea sunt profilurile aceluiși chip. Privit dintr-un unghi, discursul captează forța generatoare a dreptății – probabil cea de dinaintea Războiului Social²⁷; de îi întorci chipul spre a zări și cealaltă jumătate, îi privești corupția și decadența – suprapuse, în bună măsură, cu trecerea progresivă de la republică la imperiu. Aceasta e și problema noastră de fond: apelul ciceronian la retorica salvatoare, însoțită de *sapientia*²⁸. Însă nu orice retorică, ci numai cea înțeleasă și practică de oratorul ideal – care va fi totodată om politic și filosof – un moralist și un formator. Înțelepciunea e și ea instrument de salvare și alternativă la violență, după cum aceea retorică despre care presupunem a fi capabilă de a salva republica însăși e în mod necesar prietena înțelepciunii²⁹. Iar dacă oratorul e prietenul înțelepciunii, nu este el deja întocmai precum filosoful? Acest „retosof” e produsul unei linii genetice sofistice-romane. Născut dintr-o fulgurație socială a cunoașterii, el se întoarce spre a servi lumea care l-a zămislit. Pe acest fundal, oratorului ideal (*summus orator*) îi parvin bineînțeles și celelalte calități fără de care nu poate fi idealizat: verb poetic, memorie, histrionism³⁰. Toate acestea, conjugate, îl transformă, platonician vorbind, într-un prototip³¹.

Filosofia moral-politică și retorica romanilor își dau mâna și peste individ și peste un stat care își cere toate acele drepturi pe care oratorul nostru le va apăra. Retorica e instrument al statului, iar statul are ca fundament și o filosofie romană, probabilistico-stoică. Teoriei cunoașterii îi este proprie metoda probabilistă, în timp ce stoicismul guvernează atitudinal treburile și moravurile cetății. Epicureismul, despre care avem certe motive să suspectăm că ar fi influențat filosofia romană, se află în afara cetății prin aceea că refuză politica³². Așadar, politica retorico-filosofică e dătătoare a măsurii dreptății prin legiferare, dreaptă guvernare și prin justa aplicare a legii³³. Chiar mobilul retoricii ar fi reprezentat de balanța dintre

că *epideiktikon*-ul e cea mai importantă retorică a Antichității. Nu degeaba poezia ori literatura, ca structură și intenție, stau atât de aproape de acesta!

²⁷ Cicero își plasează dialogul chiar în momentele anterioare izbucnirii războiului, în 91 *ante*.

²⁸ Vezi Cicero, *De inventione*, I, 4.

²⁹ Vezi *De inventione* I, 1, 2. Pentru problema „propedeuticii” sociale prin înțelepciune, vizând în fapt o „propedeutică” politică, vezi și Carlos Lévy, *Cicéron et le problème des genres de vie: une problématique de la voluntas?*, în Thomas Bénatouil, Mauro Bonazzi (eds.), *Theoria, Praxis and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, Philosophia Antiqua, vol. 131, 2012, pp. 62–65.

³⁰ „Unui orator trebuie să-i pretindem ascuțimea de minte a logicianului, cugetarea filosofului, exprimare ca a unui poet, memoria jurisconsultului, vocea tragedianului și gesturile unor actori celebri” – *De oratore*, I, xxviii, 128.

³¹ „Nu se poate găsi nimic mai rar pe lume decât un orator desăvârșit” – *De oratore*, I, xxviii, 128; „plăsmuind chipul oratorului desăvârșit, voi crea un chip care n-a existat poate niciodată” – *Orator*, II, 2, 7.

³² Cf. Cicero, *De re publica*, I, 9–11; și Seneca, *De otio*, 3, 2: „Epicur declară: «Înțeleptul nu va interveni în viața politică decât dacă survine un anumit motiv»”.

³³ Vezi discursurile politice sau juridice ciceronice „acuzatoare”, precum și cele „apologetice” (e.g. *In Catilinam*, *In Verrem*, *Pro Milone*). Totodată, vezi detaliile relației filosofico-retorice referitoare la cazul Milo în Richard Tarrant, *Philosophy and Rhetoric in Cicero's Pro Milone*, în Mark Edward Clark și James S. Ruebel, „Rheinisches Museum für Philologie”, Neue Folge, 128, 1985, pp. 57–72.

dreptate și nedreptate³⁴. Cu alte cuvinte, necesitatea îndreptării răului e născătoarea elocvenței în lume – în multiple sensuri: preventiv, corectiv, punitiv. Dar aceasta pune exercițiul persuasiv și în postura ca, depășindu-și „atribuțiile”, să corupă sub stindardul justității aparente sau, pur și simplu, să se piardă într-o locvacitate circulară, căreia morala originară nu-i mai face trebuință, ba chiar o încurcă.

Ceea ce retorica are a îndrepta în lume este, din nou, o problemă a sufletului. O dispoziție deopotrivă satisfăcută și încălcată. Lamentația lui Quintilian constituie, în puține cuvinte, atât mobilul discursului salvator, cât și potențialitatea lui distructivă: „De îndată ce cuvântul a început să fie mijloc de câștig și după ce s-a trecut la folosirea binefacerilor elocinței, cei care se considerau oratori au părăsit morala”, iar cuvântul însuși „a devenit [...] un obiect de pradă pentru trebuințele mediocre” (*Inst. Orat.*, praef., 13). E cam același lucru cu disputa dintre Crassus și Scaevola, deja invocată. Așadar, cum va fi salvată lumea? Prin reîntoarcerea la suflet, adică „reînsuflețire”.

Republica „efectivă”³⁵ a Arpinatului nu poate fi legitimată altfel decât prin dreptate. Retorica, filosofia, politica – toate sunt „servituți” ale dreptății, în așa fel încât prin cunoaștere, guvernare și cuvânt mobilizator indivizii să acceadă la sufletul drept. Idealismul socratico-platonician se întâlnește și aici cu tehnicismul sofistic (isocratic). Chiar sinteza acestora e cea care acordă spațiul adevărului și libertății în ceea ce privește retorica *per se*³⁶. Această retorică va fi fost, însă, vană fără dreptatea care s-o cârmuiește. În fond, din dreptate și provine, precum își trage tot de aici și neajunsurile. Cum anume e construit individul? – e întrebarea implicită cu care Cicero își încheie dialogul despre stat și prin cifrul căreia, odată devoalat, vom încheia și noi. Sau altfel spus: care e miza dreptății din suflet? Visul lui Scipio³⁷ constituie materialul probator. Ideea sufletului nemuritor, a spiritului peren „care provine din acele focuri eterne numite [...] constelații și stele”³⁸, confirmă supremația dreptății. Iată, tihna vieții de apoi e urmarea destinului social al pietății și dreptății. Ele nu locuiesc în individ numai spre a-l reda pe acesta lui însuși, după imaginea zeului zămisitor, ci și spre a-l condiționa social³⁹ – așa încât „sufletul” omului să poată dura o mare republică.

³⁴ „Cine ne cheamă pe noi, apărătorii, dacă nu cel vinovat sau cel nenorocit? [...] Dacă s-ar găsi un stat în care nimeni să nu greșească, oratorul ar fi de prisos în mijlocul unor oameni nevinovați, întocmai ca medicul în mijlocul unor oameni sănătoși” – Tacitus, *De oratoribus*, XLI, 2, 3.

³⁵ Vezi Macrobius, *Commentarius ex Cicerone in Somnium Scipionis*, I, 1.

³⁶ Cf. Vlăduțescu, *op. cit.*, p. 232.

³⁷ *De re publica*, VI, 9–29.

³⁸ *De re publica*, VI, 15.

³⁹ „Iar tu, Scipio, cultivă dreptatea și pietatea [...] căci dacă pietatea o datorezi în mare măsură părinților, în măsura cea mai mare o datorezi patriei” – *De re publica*, VI, 16; „cele mai nobile îndatoriri sunt cele care au drept scop prosperitatea patriei” – VI, 29.

SPINOZA ȘI CONDIȚIILE DE SPECIFICITATE ALE ETICII

GABRIELA TĂNĂSESCU

Abstract. The paper is an attempt to examine the assumption that the foundation of Spinoza's ethical theory, namely the principle of preserving the existence or the psychological egoism and ethical principle, was the central goal of the philosophy contained in the *Ethics*. As such, the sketch of the rationalist and intellectualist foundations of Spinoza's ethical construction has the role to argue the major metaphysical purpose of the *Ethics* with important implications for the study of the human cognitive and affective nature.

Keywords: ethics, good, virtue, perfection, human essence and power, dictates of reason, double causality.

Cele ce urmează reprezintă o încercare de a examina asumția că fundamentul teoriei etice a lui Spinoza, anume principiul preservării existenței sau principiul egoismului psihologic și etic, a reprezentat scopul central al filosofiei spinoziene cuprinse în *Etica*. Ca atare, schițarea fundamentelor raționaliste și intelectualiste ale construcției etice spinoziene are rolul de a argumenta scopul metafizic major al *Eticii* cu implicații importante pentru studiul naturii cognitive și dinamic-afective umane.

STATUTUL EPISTEMIC AL ETICII

În lucrările redactate anterior *Eticii* (adică până în 1663), în *Tratat despre îndreptarea intelectului* (redactat probabil în 1660), în *Scurt tratat despre Dumnezeu, despre om și despre fericirea lui* (schițat începând cu 1661), apoi în *Tratatul teologico-politic* (publicat în 1670) și în *Tratatul politic* (redactat între 1667 și 1677 și rămas neterminat), preocuparea lui Spinoza pentru etică a fost constantă și cardinală și s-a materializat prin încercarea de a recomanda un mod nou, „modern”, de gândire și de viață. Spre deosebire de *Tratatul despre îndreptarea intelectului* care, deși conținea cerințele de prezentare deductivă a unui sistem filosofic, a apelat la o prezentare ce urma un „tip de autobiografie stilizată” de inspirație carteziană, și de *Scurt tratat despre Dumnezeu, despre om și despre fericirea lui*, care a urmat linia hobbesiană a „demonstrării imediate a adevărului pornind de la principii fundamentale, corecte”¹, *Etica* a angajat raționarea pur

¹ A se vedea, în acest sens, Herman de Dijn, *Spinoza. The Way to Wisdom*, West Lafayette, Indiana, Purdue University Press, 1996, p. 10 sq.

deductivă și a expus-o după metoda „științifică a matematicienilor”. În partea a doua a lucrării², după „demonstrarea” prin „metoda geometrică” – adică „cu certitudine rațională”³ – a categoriilor metafizicii, epistemologiei și psihologiei (MEP), adică după definirea lui Dumnezeu, a atributelor și modurilor substanței, după delimitarea celor trei genuri de cunoaștere și a „originii și naturii” afectelor, Spinoza a formulat „metodic” teoria sa etică, în fapt o „filosofie de viață” sau o „filosofie practică” („o doctrină folositoare în practica vieții”)⁴.

Mulți dintre interpreții consacrați ai operei spinoziene au împărtășit asumția că, aidoma celorlalți „fondatori ai filosofiei noi”, Descartes și Hobbes, Spinoza a asumat trei scopuri ale filosofiei – în ordine, să ofere un fundament ontologic pentru *scienza nuova*; să se justifice *pe sine* „negativ”, prin delimitare de „filosofarea iluzorie a gândirii premoderne”, și „pozitiv”, „înfățișându-se ca metafizică validă”; și să ofere o etică și o teorie politică științifică nouă, capabilă să recomande „pe bază științifică” un mod de viață circumscris „stăpânirii de sine”⁵ –, considerând însă drept scop central fundamentarea „științifică” a eticii. Examinarea acestei asumții mi se pare de interes, dat fiind că exegeza lui Spinoza din ultimele decenii pune în evidență o serie de rezerve în această privință.

Data fiind vastitatea literaturii în domeniu și multitudinea direcțiilor de abordare a problemei, cred că una dintre examinările posibile ale acestei asumții poate porni de la cea mai importantă diferență specifică pe care o marchează etica spinoziană în genul proxim al eticii raționaliste, îndeosebi al celei de secol XVII, anume în ineditul construcției ei conceptuale și în transpunerea ei lingvistică.

Pe de o parte, modul de gândire „nou, pur obiectiv, neutru”, folosit de Spinoza pentru a reflecta concepția sa asupra lui Dumnezeu⁶, a existenței și a omului, a impregnat semnificativ teoria sa etică, care reprezintă în fapt o continuare a liniamentelor „raționaliste și intelectualiste” ale MEP. Definirea „binelui” și a „virtuții” a urmat maniera de definire, de fapt de redefinire, dezvoltată de Spinoza în „părțile nonetice ale filosofiei sale”, pornind de la principiile raționalismului cartezian, desigur cu scopul de a conferi eticii sale caracterul unei teorii

² Baruch Spinoza, *Etica demonstrată după metoda geometrică și împărțită în cinci părți*, traducere din limba latină, studiu introductiv și note de Alexandru Posescu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981 (în continuare E), Părțile a IV-a, „Despre sclavia omului sau despre puterile afectelor”, și a V-a, „Despre puterea intelectului”.

³ E, III, p. 103.

⁴ În părțile a IV-a și a V-a, Spinoza a transpus geometric ceea ce anunța „nongeometric” în Nota, E II P XLIX, p. 100.

⁵ Vezi sinteza realizată de Herman de Dijn, în *op. cit.*, p. 9.

⁶ Atât de neobișnuită și de „îndrăzneță” cum nimeni, în afara lui Spinoza, „nu ar fi avut curajul să scrie...”. Aprecieră îi aparține unui alt „mare îndrăneț”, Thomas Hobbes, conform mărturiei biografului său, John Aubrey. A se vedea *Brief Lives, chiefly of contemporaries, set down by John Aubrey, between the years 1669 and 1696*, ed. from the author's mss. by Andrew Clark, Oxford, Clarendon Press, 1898, vol. I, p. 357, apud Edwin Curley, “*I Durst Not Write So Boldly*” or *How to Read Hobbes Theologico-Political Treatise*”, <http://umich.edu/emcurley/spinoza>.

necontestabile și demonstrabile după metoda geometriei euclidiene⁷. Ca atare, definițiile termenilor etici sunt compatibile cu determinismul sau „naturalismul” expus în metafizica spinoziană, mai precis ele asumă adevărul MEP spinoziene prin „captarea” „modurilor în care sunt folosiți în modul cel mai rațional termenii precum «bine» și «virtute»”⁸. În acest sens, definitoriu este faptul că axiomele și teoremele ce privesc etica sunt derivate din sistemul „nonetic” și integrate în el „cu ajutorul definițiilor în care termenii etici sunt delimitați prin raportare la termenii nonetici deja prezentați”⁹. De pildă, „perfectia” sau „puterea de a lucra” apare ca „realitate; adică esența fiecărui lucru, întrucât el există și lucrează într-un mod determinat, fără să se țină seama de durată”¹⁰, iar „Virtutea este însăși puterea omului, care se definește numai prin esența omului”¹¹, în condițiile în care definiția esenței omului este conținută în partea a II-a *Eticii*, „Despre natura și originea sufletului”¹², iar cea a puterii de a lucra a corpului în partea a III-a, „Despre natura și originea afectelor”. Printr-o astfel de procedură, Spinoza decantează câteva șiruri de termeni interșanjabili și de echivalări ale semnificațiilor termenilor-cheie, unul dintre ele fiind: esența omului–puterea–virtutea–perfectia, altul puterea–virtutea–raționalitatea–activitatea.

Pe de altă parte, vocabularul tehnic și deosebit de personal utilizat de Spinoza¹³ și problemele conotației lui au avut importante consecințe asupra posibilităților de interpretare a eticii sale. O „adevărată revoluție semantică” a fost considerat modul în care Spinoza și-a prezentat definițiile și axiomele, dat fiind că „termeni familiari și chiar interpretări familiare au fost transformate în interpretări noi, neașteptate, având consecințe uluitoare...”¹⁴, de notorietate fiind nu doar identitatea Dumnezeu sau natura – *Deus sive Natura*, ci și identitatea om sau modificarea substanței, minte umană sau ideea corpului, perfecțiune sau puterea de a acționa, cunoaștere sau virtutea absolută. Din acest punct de vedere, Frankena a considerat¹⁵ că „noua etică” pe care ne-a lăsat-o Spinoza și care ar putea fi astăzi salutăată ca „nouă moralitate” este o moralitate diferită de cea mai mult sau mai puțin uzuală și și-a motivat aserțiunea prin câteva observații deosebit de relevante. În primul rând, încercarea lui Spinoza de a „demonstra” „binele” și „răul”, „virtutea” și „slăbiciunea omenească”, „perfectia” și „imperfectia”, și preocuparea

⁷ A se vedea în acest sens William K. Frankena, *op. cit.*, p. 87.

⁸ *Ibidem*, p. 91.

⁹ *Ibidem*, p. 87.

¹⁰ E, IV, „Prefață”, p. 176.

¹¹ E, IV, P XX D, p. 191.

¹² E, II D II, p. 48, definiția esenței unui lucru; E II P X C, p. 57 și E II P XI D, p. 58, despre esența omului.

¹³ Vezi, în acest sens, G. H. R. Parkinson, *Spinoza on the Power and Freedom of Man*, în Maurice Mandelbaum and Eugene Freeman (eds.), *Spinoza: Essays in Interpretation*, ed. cit., p. 7 sq.

¹⁴ Herman de Dijn, *op. cit.*, p. 10.

¹⁵ Analizând posibilitatea strictă a eticii spinoziene de a constitui o morală.

mai restrânsă pentru „obligație”, datorie”, ce este „corect” și ce este „greșit”, a fost considerată drept demers specific mai curând pentru „o etică a virtuții” și „o etică a responsabilității”¹⁶ decât pentru „o etică deontică”¹⁷ bazată pe legi normative care reglementează relațiile cu semenii și cuprind prescripții ce pot constitui un cadru mai sigur și mai confortabil de viață¹⁸. Desigur, se impune a fi adăugată imediat mențiunea că virtutea și responsabilitatea trebuie considerate în conotație spinoziană strictă, în principal virtutea drept cunoaștere adecvată, intuitivă, a esenței lucrurilor, a lui Dumnezeu¹⁹, respectiv responsabilitatea ca alegere adecvată a „căii de viață” sau ca alegere a „celeii mai bune căi de viață” prin înțelegerea cauzelor „interne și externe” care ne determină viața și prin identificarea posibilităților de control a ei. În al doilea rând, „binele” și „virtutea” sunt folosite în alternanță cu formulări care conțin sintagmele: „dictatele rațiunii”, „ghidarea rațiunii”, „dominarea rațiunii”, ceea ce reliefează o întemeiere epistemic-raționalistă strictă a eticii. În al treilea rând, dat fiind că definițiile diferite sau definițiile aparente ale „binelui” și „răului”, sau glisările între „Numim bun un lucru care...” și „Prin bine eu înțeleg...” sunt doar parțial bazate pe uzajul comun, se poate considera că termenii etici sunt folosiți de Spinoza pentru a afirma perspective etice diferite de cele uzuale²⁰.

La acestea trebuie, desigur, adăugată și teza spinoziană a relativității termenilor etici „perfect” și „imperfect”, „bine” și „rău” în funcție de concepția individuală asupra propriului interes sau în funcție de raportarea unei concepții asupra bunăstării individuale la un standard sau la un model. Acești termeni nu desemnează „trăsături obiective sau absolute ale lucrurilor”, dar posedă elemente evaluative. Spinoza afirmă că „binele” și „răul” „nu ne arată ceva pozitiv în lucruri, dacă le considerăm în ele însele și nu sunt decât moduri de cugetare sau noțiuni pe care le formăm prin compararea lucrurilor între ele. Căci unul și același lucru poate fi, în același timp, bun și rău, și chiar indiferent... Deși așa stau lucrurile, trebuie totuși să păstrăm aceste cuvinte. Dacă dorim să ne formăm o idee despre om, pe care să o privim ca pe un model al naturii omenesci, ne va fi de folos să păstrăm

¹⁶ Vezi, în acest sens, Steven B. Smith, *An Ethics of Responsibility*, în vol. *Spinoza's Book of Life. Freedom and Redemption in the Ethics*, New Haven and London, Yale University Press, 2003, pp. 24–30.

¹⁷ A se vedea William K. Frankena, *Spinoza's 'New Morality'. Notes on Book IV*, în Maurice Mandelbaum and Eugene Freeman (eds.), *Spinoza: Essays in Interpretation*, La Salle, Illinois, The Open Court Publishing Co., 1971, p. 85 sqq.

¹⁸ Pentru analiza distincției legi „cu bază metafizică” (legi naturale) și legi normative, a se vedea Donald Rutherford, *Spinoza's Conception of Law: Metaphysics and Ethics*, în Yitzhak Y. Melamed and Michael A. Rosenthal (eds.), *Spinoza's Theological-Political Treatise. A critical Guide*, New York, Cambridge University Press, 2010, pp. 143–168.

¹⁹ A se vedea, de pildă, E V P XXV, p. 264 sq.

²⁰ Pentru aceste aspecte, a se vedea William K. Frankena, *op. cit.*, p. 85–86.

cuvintele în înțelesul de care am vorbit²¹. „Desubiectivizarea modelului” și „obiectivizarea binelui și a răului”²², în funcție de care se poate judeca ce este bun și ce este rău pentru o ființă umană, are loc prin definirea binelui drept cunoaștere sigură a ceea ce ne este folositor²³ și, mai ales, prin adaosul pe care îl face Spinoza la „cunoașterea binelui și a răului” – o „cunoaștere întemeiată pe pasiune”, care „nu este decât ideea bucuriei sau a tristeții ce rezultă cu necesitate din însuși afectul de bucurie sau de tristețe”, „întrucât suntem conștienți de el”²⁴ – prin „adevărata cunoaștere a binelui și a răului” – „derivată din percepția rațională” sau din urmarea „dictatelor rațiunii”²⁵.

„Dictatele” sau „legile rațiunii” reflectă probabil cel mai pregnant individualitatea concepției lui Spinoza în cadrele raționalismului modern. Interpretările din ultimii ani, îndeosebi cele propuse de Donald Rutherford, tind să acorde „dictatelor rațiunii” un rol proeminent în construcția etică spinoziană, cu argumentul că *Etica* dezbate tocmai „calea dreaptă de viață”, adică viața trăită în acord cu „dictatele” sau „ghidarea rațiunii”. „Dictatele rațiunii” sunt „demonstrate” ca „bază a virtuții și moralității”, întrucât „poruncesc ca fiecare să se iubească pe sine, să caute folosul său”²⁶, adică să persevereze în *conatus*, „în efortul de menținere a existenței” proprii²⁷. Coextensiv, ele sunt argumentate ca definitorii pentru caracterul „omului liber”²⁸, pentru existența celui care „dorește să lucreze, să trăiască, să-și păstreze ființa pe baza căutării folosului propriu”²⁹. Maximal, „dictatele rațiunii” sunt argumentate drept condiție a desăvârșirii, drept bază a „celui mai mare bine pe care îl putem dori”, și anume „iubirea față de Dumnezeu” sau față de „lucrul neschimbător și veșnic”, drept bază a „supremei virtuți a sufletului”, aceea de „a-l cunoaște pe Dumnezeu, adică de a cunoaște lucrurile prin cel de-al treilea gen de cunoaștere” sau prin „știința intuitivă”, și drept bază a „supremei perfecții omenești”, a „celeii mai înalte bucurii” și „mulțumiri”, adică a beatitudinii³⁰. Ca atare, problematica „dictatelor rațiunii” apare ca dezvoltare a studiului naturii cognitive și dinamic-afective a omului, în sensul în care, așa cum arăta Herman de Dijn³¹, Spinoza a evitat să facă o trecere directă de la cunoașterea

²¹ E, IV „Prefață”, p. 175.

²² Este formulată cu eleganță și precizie de Steven Nadler în capitolul „Virtue and the Free Man” al cărții lui *Spinoza's Ethics. An Introduction*, New York, Cambridge University Press, 2006, p. 218–219.

²³ E, IV D 1, p. 176.

²⁴ E, IV P VIII D, p. 182.

²⁵ E, IV P XXXV D, p. 200 sq.

²⁶ E, IV P XVIII D, p.

²⁷ E, III P 6, p. 110 sq.

²⁸ A se vedea în acest sens Donald Rutherford, *Spinoza and the Dictates of Reason*, “Inquiry”, vol. 51, no. 5, October 2008, pp. 485–511.

²⁹ E, IV P LXVII, IV P LXVIII.

³⁰ E, V P XX, V P XXVII

³¹ Herman de Dijn, *op. cit.*, p. 247.

rațională și „afectele active” corespunzătoare ei la cunoașterea intuitivă și beatitudine, angajându-se, în schimb, într-o sistematizare a cauzelor „sclaviei omului” sau ale „slăbiciunii naturii noastre”, într-o „descriere a cauzelor infirmităților și inconstanței umane”. Scopul a fost acela de a identifica în „dictatele rațiunii” (*dictamina rationis*) sau „învățămintele rațiunii” mijloacele esențiale de evitare a „sclaviei” afectelor și instrumentele esențiale de identificare a afectelor concordante unei existențe corecte sau unei „căi drepte a vieții”. „Conduita dreaptă a vieții”, care procură „cea mai mare mulțumire a sufletului”, este definită drept conduita în care se manifestă plenar „esența sufletului” sau „puterea” lui de a ieși de sub „constrângerea” sorții, și anume puterea de „vedea mai binele” și de a-l urma, ceea ce pentru Spinoza echivalează cu o „lucrare perfectă”. Aducerea în realitate a *binele* sau exercitarea puterii de a săvârși sau înfăptui un anumit lucru care este folositor și care este inteligibil prin legile naturii umane face posibil ca subiectul acestei activități, „omul activ”, ca „parte a naturii”, să poată fi conceput prin sine, „independent de celelalte părți” ale naturii, adică să fie cauza adevărată a unor schimbări, în aceeași măsură în care puterea lui Dumnezeu sau a naturii „poate fi explicată prin esența actuală omenească”³². Chiar dacă puterea omului este mărginită și infinit depășită de puterea cauzelor externe, ea reflectă cuantumul posibil al adevăratei cunoașteri a binelui și a răului și forța afectivă de a rezista pasiunilor sau afectelor pasive, adică reflectă puterea rațiunii „în potolirea afectelor” și în depășirea „slăbiciunii omenești”. „Ghidarea după rațiune” face posibilă astfel „orânduirea și înlănțuirea” afectelor într-o ordine intelectuală ce implică cunoașterea de sine și cunoașterea lucrurilor exterioare, „cugetarea”, „înțelegerea” sau internalizarea necesității naturii și determină acțiunea sau activitatea virtuoasă ce procură bucurie. Ca atare, această ordine intelectuală apare drept fundament al acțiunii virtuoase care reflectă puterea de a săvârși sau a înfăptui anumite lucruri.

STATUTUL METAFIZIC AL ETICII

Această puternică impregnare „raționalistă și intelectualistă” a eticii spinoziene a generat o serie de contraargumente la asumția că scopul central al filosofiei lui Spinoza a fost teoria etică. Deși, în mod evident, cea mai importantă lucrare a lui Spinoza, *Etica*, cuprinde o construcție relevantă pentru conținutul teoriei etice, îndeosebi considerații care vizează „sursele judecăților noastre asupra binelui și răului și dezbateră principalelor motivații sau cauze ale acțiunii umane”. Cu toate acestea, „există în ea o amplă preocupare care trimite dincolo de sfera înțelegerii convenționale a eticii”³³. Herman de Rijn considera în acest sens că în

³² E, IV P IV D, p. 180. Astfel, Spinoza întărește: „Prin urmare, puterea omului, întrucât se aplică prin esența lui actuală, este o parte din puterea infinită a lui Dumnezeu sau a naturii”.

³³ Steven B. Smith, *op. cit.*, p. 27.

Etica Spinoza introduce perspectiva etică în lăuntrul unei filosofii naturaliste³⁴. Urmând această linie de interpretare, se poate considera că, deși relevant pentru scopul major al demersului spinozian, titlul *Etica* apare ca fiind nereprezentativ pentru caracterul multivalent al conținutului său, fiind în ultimă instanță un titlu suficient de „prudent”. Autorul mărturisea că „etica” sa, „așa cum toată lumea știe, a trebuit să fie bazată pe metafizică și fizică”³⁵. Mai mulți interpreți au fost însă reticenți în privința inevitabilității acestei întemeieri metafizice³⁶, motivația veridică a încercării de a „lega” metafizica și psihologia din Părțile întâi și a doua cu dezbaterile etice și politice a Părților a treia și a patra și a acestora din urmă cu tratarea iubirii de Dumnezeu în Partea a cincea fiind identificată de Steven B. Smith, de pildă, ca și de Parkinson, cu încercarea de a nega viabilitatea oricărei cauze finale³⁷ și de a privi dorințele umane ca produse ale cauzelor eficiente. Din faptul că „natura nu lucrează în vederea unui scop, deoarece ființa eternă și infinită, pe care o numim Dumnezeu sau natura, lucrează cu aceeași necesitate cu care există”, rezultă doar că „ceea ce se numește cauză finală nu este decât dorința omenească, întrucât este considerată ca principiu sau cauză primară a unui lucru”, „în realitate” ea dovedindu-se a fi „cauză eficientă”³⁸. Rezultatul acestei încercări metafizice spinoziene a fost, așa cum arăta Smith, punerea întregului comportament uman în termeni de putere sau în termenii relațiilor de putere. Întrucât ființele umane, ca „moduri prin care atributele lui Dumnezeu sunt exprimate într-un fel cert și determinat”, adică întrucât ele „sunt lucruri care exprimă într-un fel cert și determinat puterea lui Dumnezeu prin care acesta există și lucrează”³⁹, ele, ca oricare alt lucru, „tind să-și mențină existența”, iar această putere sau năzuință constituie „esența în act a lucrului însuși”. În această privință, Parkinson atrage atenția că în limbajul obișnuit puterea (*potentia*) și năzuința, strădania (*conatus*) nu sunt echivalente, dar că prin echivalarea lor Spinoza a vizat efortul de menținere a existenței și a lucrului „însuși”, neafectat de cauze externe și care nu conține în el „nimic care ar putea să-l distrugă”⁴⁰. Ceea ce Spinoza a generat practic prin această identitate a fost instituirea unei „duble relații cauzale” sau instituirea a două tipuri distincte de cauzalitate. Diferența dintre necesitatea cu care „esența eternă și

³⁴ Herman de Dijn, *op. cit.*, p. 36.

³⁵ În Scrisoarea către Blyenbergh din 3 iunie 1665, Scrisoarea XXXVIII (XXVII), în acord cu numerotarea Gebhardt. A se vedea vol. *Spinoza's Correspondence – The Chief Works of Benedict de Spinoza*, translated from the Latin, with an Introduction by R.H.M. Elwes, vol. 2, *De Intellectus Emendatione, Ethica, Select Letters*, revised edition, London, George Bell and Sons, 1901.

³⁶ Cu atât mai mult cu cât, așa cum arăta Steven B. Smith, „evident și sigur era că «toată lumea» nu știe”. Vezi Steven B. Smith, *op. cit.*, p. 27.

³⁷ Această opțiune a lui Spinoza a fost precedată de respingerea abordării aristotelice a lumii fizice, adică a înțelegerii lucrurilor ca străduință pentru un anumit scop și a explicării prin referire la scopul lor sau la „cauza finală”. A se vedea, în acest sens, G. H. R. Parkinson, *op. cit.*, p. 9 sqq.

³⁸ E, IV Prefață, p. 174.

³⁹ E, III P VI D, pp. 110–111.

⁴⁰ E, III P IV D, p. 110.

infinită a lui Dumnezeu” implică fiecare lucru și „forța (*vis*) prin care fiecare se străduiește să existe” este aceea că „agentul ale cărui acte urmează propriul *conatus* este într-o anumită măsură auto-determinat”, iar *conatus*-ul constituie „o cauză eficientă internă”. Aceasta a fost echivalată cu afirmația explicită că „o cauză eficientă nu trebuie să fie externă”⁴¹ sau cu aceea că „ființele umane sunt fapte teleologice ale căror acțiuni au sens ca expresii ale anumitor scopuri sau intenții”⁴². Implicit, această afirmație poate fi echivalată cu recunoașterea posibilității realizării-de-sine individuale, urmând „dictatele rațiunii”, în condițiile asumării „poziției intermediare” între „exterioritatea și interioritatea” cauzală. Ca urmare, tema centrală a *Eticii* ar putea fi reformulată prin accentuarea statutului ființelor umane ca fapte orientate rațional către scopuri, către viața trăită în condiția „perfecțiunii” individuale corect sau adecvat înțeleasă. Astfel reformulat, scopul *Eticii* permite decantarea „conexiunii” dintre psihologia, politica, etica și mistica filosofiei spinoziene, și anume capacitatea umană de a împlini intelectual și practic condiția libertății, de a folosi puterea de a cunoaște binele și de a-l și împlini practic, de a evita *akrasia* sau limitele puterii rațiunii.

În consecință, „dubla relație cauzală” poate fi apreciată ca deschidere a posibilității de interpretare a „celui mai bune căi a vieții”, „perfecției” și „soluției la problema etică a adevăratei fericiri” prin coordonate metafizice și logice „situate în mod fățiș în confruntare cu concepția «naturalistă» despre Dumnezeu și om”. Cred că această înfruntare, intermediată de teoria etică în termenii prudenței proverbiale spinoziene, a avut ca scop major și ultim argumentarea „principiilor necesității naturale înrădăcinate în puterea inerentă a minții umane” și a specificului forței lor normative. De altfel, încă în *Tratatul teologico-politic* Spinoza a prezentat, cu referire la dreptul divin sau legea dumnezeiescă naturală și la cunoașterea lui Dumnezeu „în speculație și rațiune pură”⁴³, împlinirea legilor lui Dumnezeu ca adevăruri veșnice care rezultă din „necesitatea naturii și desăvârșirii sale”, ca o „căutare și săvârșire a binelui ca bine”, adică o căutare „a binelui din dragostea pentru bine și nu din teamă de rău”, ca un acord cu „lumina naturală” și acțiunea „liberă a unui suflet statornic”⁴⁴. După Spinoza, acordul între legea dumnezeiască și virtutea „luminii naturale” sau a intelectului putea să implice acțiunea liberă, virtuoasă a asumării individuale a binelui. Pentru ilustrarea biblică a acestui acord, Spinoza a apelat la calea urmată de Solomon, calea depășirii afectelor șovăielnice, calea „științei” și „înțelepciunii”, a recunoașterii intelectului omenesc ca „adevărat izvor al vieții” și „al legii celor înțelepți”, ca sursă a fericirii și liniștii sufletului. Spinoza a subliniat în modul său specific valoarea de model a căii „intelectuale” a lui Solomon – cel care „i-a întrecut pe toți înțelepții timpului său, și ale cărui

⁴¹ G. H. R. Parkinson, *op. cit.*, p. 19.

⁴² Steven B. Smith, *op. cit.*, p. 28.

⁴³ Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, traducere, studiu introductiv și note de I. Firu, București, Editura Științifică, 1960, (în continuare TTP) IV, pp. 69–70.

⁴⁴ TTP, IV, p. 76.

sentințe au fost îmbrățișate de popor, considerându-le la fel de sfinte ca și ale profeților⁴⁵ –, arătând că „Scriptura nu laudă atât darul profetic și evlaviea lui, cât știința și înțelepciunea lui”⁴⁶. Dacă „înțelepciunea și știința izvorăsc din gura lui Dumnezeu” [prin gura profetului], adică dacă intelectul și știința depind de ideea sau cunoașterea lui Dumnezeu, rezultă că ele conțin „adevărată etică și politică”. „Făgașurile binelui” sunt deplin înțelese dacă înțelepciunea „pătrunde inima” omului, așa cum „în inima și conștiința omului trebuie să fie gravat Cuvântul lui Dumnezeu” care „îl păzește”, adică îi ghidează întregul comportament. Ultimativ, dacă această „împlinire etică” este în acord desăvârșit cu știința naturală – „căci ea ne învață etica și virtutea adevărată după ce am dobândit cunoașterea lucrurilor și am gustat importanța științei”⁴⁷ –, după Spinoza, care îl citează pe Solomon, „fericirea și liniștea celui care cultivă intelectul natural nu depind de puterea soartei (adică de ajutorul extern al lui Dumnezeu), ci mai ales de puterea lui interioară (adică de ajutorul intern al lui Dumnezeu), și anume fiindcă, veghind, lucrând și chibzuind bine, el se păstrează foarte bine”⁴⁸. Astfel că, ultimativ, în această dispunere bivalentă (extern-intern) a puterilor lui Dumnezeu, intelectul sau „lumina naturală” este cea care „vede virtutea și divinitatea” veșnică a lui Dumnezeu „în făpturile lui” și, de asemenea, calea ce trebuie urmată din perspectivă etică.

⁴⁵ TTP, IV, p. 77.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ TTP, IV, p. 78.

⁴⁸ TTP, IV, p. 79. Spinoza face distincția între „ajutorul intern al lui Dumnezeu”, ca „tot ce poate îndeplini natura omenească numai prin puterea ei spre a-și menține ființa”, și „ajutorul extern al lui Dumnezeu”, ca „tot ce, pe lângă aceasta, se întâmplă spre folosul său, datorită puterii cauzelor externe” [p. 53].

REGULI DE ORDONARE *A PRIORI* A EXISTENȚEI FENOMENELOR ÎN *CRITICA RAȚIUNII PURE*

RODICA CROITORU

Abstract. Different types of rules used by Kant to subordinate *a priori* the existence of phenomena are analyzed. First come the rules which synthesize the principles of intuition and perception, whose part is to unify experience. They are completed by rules resulted from the three modes of time: permanence, succession, and simultaneity, which are rules of the relations of time, according to which the existence of each phenomena could be determined as regards the unity of each mode of time. They precede experience making it possible and, at the same time, they ground the rules of the understanding, which are *a priori* true, being the source of every truth; the agreement of our knowledge with objects, achieved by these rules, offers the ground of the possibility of experience. Advancing with experience, Kant reveals us the utility of regulative principles, which subordinate *a priori* the existence of phenomena, coming to a necessary relation of perceptions in a mode of time. The postulates of empirical thinking are, as well, rules relative to the modality of experience, respectively to its possibility, reality and necessity.

Keywords: rule, phenomenon, experience, intuition, perception

INTRODUCERE

Sunt analizate diferite tipuri de reguli, pe care Kant le-a folosit pentru a subordona *a priori* existența fenomenelor; în primul rând, sunt prezentate reguli care sintetizează principiile intuiției și percepției, prin a căror acțiune experiența ne apare ca fiind unitară. Ele sunt întregite de reguli rezultate din cele trei moduri ale timpului: permanența, succesiunea și simultaneitatea, care sunt reguli ale raporturilor de timp ale fenomenelor, conform cărora existența fiecărui fenomen poate fi determinată cu privire la unitatea oricărui mod al timpului. Ele preced experiența și o fac posibilă, și totodată alcătuiesc baza pe care se vor așeza regulile intelectului, care sunt adevărate *a priori*, constituind sursa oricărui adevăr; acordul cunoașterii noastre cu obiectele, realizat de aceste reguli, ne oferă temeiul posibilității experienței. Avansând în abordarea experienței, Kant ne dezvăluie utilitatea principiilor regulative, care supun *a priori* regulilor existența fenomenelor, realizând o legătură necesară a percepțiilor între ele într-un mod al timpului. Postulatele gândirii empirice sunt, de asemenea, reguli care se referă la modalitatea abordării experienței, respectiv la posibilitatea, realitatea și necesitatea ei.

AXIOMELE INTUIȚIEI

Cu toate că intuiția pare a fi un element cognitiv nesigur, datorită sensibilității din care provine, dar și datorită subiectivității celui care o realizează, ea se bucură de cel puțin o notă de stabilitate, care îi sporește șansele cognitive. Aceasta este concentrată în principiul: „toate intuițiile sunt mărimi extensive”¹; dovada sa se află în faptul că, din punct de vedere formal, fenomenele au nevoie de intuiția în spațiu și timp drept temei *a priori* al lor. Ceea ce înseamnă că în conștiința empirică a agentului cognitiv, diversul fenomenelor este aprehendat într-o sinteză, în care se produc reprezentările unui spațiu sau timp determinat; odată cu sinteza, apare conștiința asupra unității sintetice a diversului, care a devenit omogen. În urma acestei conștientizări devine posibilă reprezentarea unui obiect și se formează conceptul de mărime; ea este o *mărime extensivă*, care face posibilă percepția unui obiect ca fenomen.

Mărimea extensivă este cea în care reprezentarea părților face posibilă reprezentarea întregului și o precede cu necesitate. La fel se întâmplă și cu timpul, dar care este gândit prin progresia succesivă de la un moment la altul, în care toate părțile timpului produc o mărime de timp determinată. În toate fenomenele, intuiția prin care se formează acestea este fie spațiul, fie timpul, și astfel orice fenomen ca intuiție se prezintă ca o mărime extensivă, cognoscibilă printr-o sinteză succesivă în aprehensiune. Fenomenele iau forma unor agregate, ca mulțimi ale părților date anterior, reprezentate și aprehendate extensiv. Pe sinteza succesivă a imaginației productive în crearea figurilor se întemeiază geometria cu axiomele ei, care, din perspectiva mărimilor extensive, ne apare ca o matematică a extensiunii. Ea stipulează condițiile intuiției sensibile *a priori*, prin care se realizează schema² unui concept pur al fenomenului extern, după cum sunt axiomele care se referă la mărimi: „între două puncte este posibilă numai o dreaptă” sau „două drepte nu închid un spațiu”³.

ANTICIPĂRI ALE PERCEPȚIEI

La fel ca în cazul intuiției, aparenta vulnerabilitate cognitivă a percepției este amendată de un element de stabilitate, exprimat într-un principiu complementar celui anterior: „În toate fenomenele, realul, care este un obiect al senzației, are

¹ Imm. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie Textausgabe, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1969, III, p. 148, IV, p. 113.

² Daniel O. Dahlstrom („Transzendente Schemata, Kategorien und Erkenntnisarten”, în: *Kant-Studien*, 78, nr. 1, 1984, p. 38–54) consideră că schemele transcendente sunt „condițiile necesare și suficiente ale categoriilor și de aici rezultă semnificația lor obiectivă. Ele sunt caracterizate ca determinații ale simțului intern *a priori* sau simplu ca determinații de timp. O astfel de determinație de timp este un produs transcendent sintetic pur al imaginației” (p. 48–49).

³ Imm. Kant. *op. cit.*, III, p. 150, IV, p. 114.

*mărime intensivă, adică un grad*⁴. Fenomenele, ca obiecte ale percepției, nu sunt intuiții formale pure, ca spațiul și timpul, ci ele conțin **materia** unui obiect în genere, reprezentabilă în spațiu sau timp. Ea constituie realul senzației, ca reprezentare subiectivă de care putem deveni conștienți, cu condiția ca subiectul să fie afectat și senzația să fie raportată la un obiect în genere. Neraportată la obiect, senzația în sine nu prezintă caracteristicile unei reprezentări obiective, pentru că în ea nu regăsim nici intuiția de spațiu, nici pe cea de timp; ea are numai o mărime intensivă, care se constituie în *grad*, ce influențează simțul. Acest mic element introdus de percepție dezvăluie mari posibilități de a iniția trecerea de la domeniul empiricului perceptual la cel al purității conceptuale. Astfel, între conștiința empirică și conștiința pură are loc o schimbare gradată, până când realul poate dispărea, încât să nu mai rămână decât o conștiință formală, *a priori* a diversului în spațiu și timp. Având în vedere existența acestui element formal, se poate afirma că orice cunoaștere prin care se poate determina și cunoaște *a priori* ceea ce aparține cunoașterii empirice este o *anticipare*. În afara acestui element anticipator, asupra determinațiilor pure în spațiu și timp, a figurii și mărimii, se poate de asemenea anticipa; ele au rolul de a reprezenta *a priori* ceea ce poate fi dat întotdeauna numai *a posteriori* în experiență. Totuși, fondul fenomenelor conține ceva incognoscibil *a priori*, care constituie diferența dintre cunoașterea empirică și cunoașterea *a priori*, care este senzația ca materie a percepției; asupra ei nu se poate anticipa.

Ceea ce în intuiția empirică corespunde senzației este desemnat ca realitate (*realitas phaenomenon*), iar ceea ce corespunde lipsei de senzație este desemnat ca negație. Traseul senzației, care este susceptibilă de diminuare, putând dispărea cu timpul, se întinde între realitatea din fenomen și negație. Între ele există o conexiune continuă a mai multor senzații intermediare posibile, între care diferența este mai mică decât diferența dintre senzația dată și zero. Rezultă că realul în fenomen are întotdeauna o mărime, care nu se află în aprehensiune, pentru că aprehensiunea are loc doar prin intermediul senzației într-un moment și nu prin sinteza succesivă a mai multor senzații, de la părți la întreg. Mărimea aprehendată ca unitate, în care multiplicitatea poate fi reprezentată prin apropiere de negație, este intensivă; ea indică faptul că orice senzație și orice realitate în fenomen au un grad, care poate fi întotdeauna redus, dar nu anihilat, pentru că între realitate și negație se află o conexiune continuă de realități și de percepții posibile.

Proprietatea mărimilor de a întreține continuitatea face ca despre nicio parte să nu se poată spune că ar fi cea mai mică posibilă. Spațiul și timpul ne dau un exemplu pentru aceasta, fiind considerate *quanta continua*, întrucât nicio parte a lor nu poate fi dată fără limitarea părții de către un alt spațiu sau timp; drept care spațiul se compune din spații, iar timpul se compune din timpuri. Astfel de mărimi se caracterizează prin fluentă, întrucât sinteza produsă de imaginația productivă pentru producerea lor este o progresie în timp. Fenomenele considerate atât

⁴ *Ibidem*, III, p. 151, IV, p. 115.

extensiv cât și intensiv, ca și orice schimbare, sunt mărimi continue. Faptul că este posibilă o cauză care modifică starea lucrurilor, determinându-le să se transforme în contrariul unei stări date, nu poate fi afirmat *a priori* de către intelect, pentru că transformabilitatea se referă la anumite determinări ale fenomenelor, cărora numai experiența le poate da girul, pe când cauza lor este de căutat în imuabil. Rostul acestui principiu al anticipării percepțiilor este cel de cenzură față de concluziile false, care ar putea fi extrase în urma percepțiilor.

Dacă orice realitate are grade care se regăsesc în percepție, astfel încât între grad și negație să se afle o serie infinită de grade tot mai mici, în mod corespunzător, fiecare simț trebuie să aibă un grad determinat de receptivitate a senzațiilor; și atunci nu este posibilă nicio percepție și nicio experiență, care să dovedească absența totală a oricărui real sau prezența unui spațiu sau a unui timp vid rezultată din experiență. Absența realului din intuiția sensibilă nu poate fi percepută, nici nu poate fi dedusă din fenomene și din diferența de grad a realității lor; ca urmare, nu este cazul ca ea să fie invocată în explicarea fenomenului.

Despre realul care corespunde senzațiilor, în opoziție cu negația, se spune că el reprezintă ceva al cărui concept cuprinde o existență ce semnifică sinteza într-o conștiință empirică în genere. În timp ce calitatea senzației este întotdeauna empirică și nu poate fi reprezentată *a priori*, în mărimile în genere poate fi cunoscută *a priori* o singură calitate, care este continuitatea; dar în orice calitate a realului fenomenelor nu poate fi cunoscută *a priori* decât cantitatea lor intensivă, și anume că au un grad, restul aparținând experienței și fiind, deci, neanticipabil. Numai proprietatea senzațiilor de a avea un grad este cea care poate fi cunoscută *a priori*, celelalte sunt date numai *a posteriori*.

ANALOGIILE EXPERIENȚEI

Aceste reguli sintetizează principiile intuiției și percepției sub forma: „*Experiența este posibilă numai prin reprezentarea unei conexiuni necesare a percepțiilor*”⁵, principiu care poate fi dovedit de faptul că experiența este o cunoaștere empirică, care determină un obiect cu ajutorul sintezei percepțiilor. Minusul cognitiv al percepțiilor este dat de faptul că în experiență ele se raportează unele la altele întâmplător, astfel încât din percepțiile însele nu reiese necesitatea conexiunii lor; aportul aprehensiunii este întrucâtva similar, dat fiind că ea se reduce la compunerea diversului intuiției empirice, în care nu se află reprezentarea necesității existenței în relația dintre fenomenele compuse de ea în spațiu și timp. Totuși, elemente de necesitate trebuie să conțină experiența, cu toate că este doar o cunoaștere a obiectelor cu ajutorul percepțiilor; și aceste elemente sunt furnizate de faptul că determinarea existenței obiectelor în timp poate avea loc numai datorită

⁵ *Ibidem*, III, p. 158, IV, p. 121.

conceptelor care fac *a priori* conexiunea în timp. Or, în măsura în care conceptele includ necesitate, și experiența este posibilă printr-o reprezentare a conexiunii necesare a percepțiilor.

În raporturile de timp ale fenomenelor pe care se contează în experiență, trei sunt modurile timpului: *permanența*, *succesiunea* și *simultaneitatea* – de unde rezultă trei reguli care fac posibilă experiența. Principiul lor se bazează pe unitatea necesară a apercepției cu privire la orice conștiință empirică posibilă în fiecare timp, ce servește drept temei *a priori*, peste unitatea sintetică a tuturor fenomenelor conform raporturilor lor în timp⁶. Apercepția originară se raportează la simțul intern, la totalitatea reprezentărilor *a priori*, care este raportul conștiinței empirice diverse în timp; în ea trebuie să se reunească diversul, conform raporturilor sale de timp, care afirmă unitatea transcendentă a apercepției *a priori*; ei îi este supus ceea ce trebuie să aparțină cunoașterii, care este un obiect pentru noi. Unitatea sintetică în raportul de timp al tuturor percepțiilor este determinată *a priori* și stipulează că „toate determinările empirice de timp trebuie să fie supuse regulilor determinării generale de timp”⁷; analogiile experienței sunt astfel de reguli. Specific acestor reguli cu valoare de principii este că ele nu examinează fenomenele și sinteza intuiției lor empirice, ci *existența* și *raportul* dintre fenomene. Felul în care este aprehendat ceva în fenomen este determinat *a priori*, astfel încât regula după care se produce sinteza să poată da intuiția *a priori* în fiecare exemplu empiric, adică să poată realiza intuiția prin sinteză. Dar existența fenomenelor nu poate fi cunoscută *a priori*; unde se poate proceda deductiv este cu privire la o existență oarecare, cu toate că nici nu am putea-o cunoaște determinat, nici nu am putea anticipa prin ce se deosebește intuiția ei empirică de altele. În acest caz, noi avem de-a face cu principii matematice, pentru că ele ne îndreptătesc să aplicăm matematica la fenomene; ceea ce înseamnă că asupra lor se pot întrebuița cantități numerice și determina fenomenul ca mărime, conform regulilor unei sinteze matematice.

De un alt tip sunt principiile care trebuie să supună *a priori* existența fenomenelor unor reguli. Întrucât existența nu se construiește, principiile se referă numai la raportul existenței și procură principii regulative. Ele nu trimit nici la axiome, nici la anticipări; astfel încât dacă este dată o percepție într-un raport de timp cu alta, chiar dacă nedeterminată, nu se spune *a priori* despre ce percepție este vorba și cât este de mare, ci *cum* este legată ea cu necesitate de prima percepție, conform existenței lor în acest mod al timpului. În matematică, analogiile

⁶ Wayne Waxman („Kant’s Psychologism”, Part II, În: *Kantian Review*, 4, 2000, p. 74–97) consideră că prin „identificarea categoriilor fundamentale ale metafizicii tradiționale cu conceptele pure ale intelectului, pe care intelectul le conține în sine *a priori* (A 80/ B 106), psihologismul lui Kant face din apercepția însăși temeiul posibilității categoriilor (A 101). Prin urmare, referința la un subiect ce are reprezentări și la actele sale este chiar o parte a conținutului (semnificației) categoriilor – și, prin urmare, a înseși funcțiilor logice (a se vedea B 131), precum și a spațiului și timpului (p. 79–80).

⁷ Imm. Kant, *op. cit.*, III, p. 159, IV, p. 122.

semnifică egalitatea a două raporturi de mărime cantitative, drept care valabilitatea lor este cea a unor principii *constitutive*; astfel încât, dacă sunt dați trei membri ai unei proporții, al patrulea este dat prin construire. În filosofie, analogia poartă asupra raporturilor *calitative* de mărime, urmărindu-se ca printr-o regulă din trei membri dați să poată fi cunoscut și dat *a priori* numai raportul față de al patrulea, dar nu el însuși. O analogie a experienței va fi așadar o regulă, după care unitatea experienței apare din percepții și ca principiu al obiectelor, având o valabilitate *regulativă*. Tot astfel se poate afirma și despre postulatele gândirii empirice în genere, care se referă la sinteza intuiției, a percepției și a experienței; ele sunt principii regulative și se deosebesc de cele matematice, care sunt constitutive ca mod al evidenței și care se referă la intuitivul lor, precum și al demonstrației lor.

Semnificația analogiilor este cea de principii ale întrebuirii empirice a intelectului. Dacă am ieși din sfera empiricului, iar obiectele la care trebuie raportate aceste principii ar fi lucruri în sine, atunci ar fi imposibil ca prin ele să se cunoscă *a priori* ceva sintetic; astfel de obiecte nu pot fi decât fenomene, a căror cunoaștere completă, spre care trebuie să se îndrepte toate principiile *a priori* ale intelectului, este experiența posibilă; iar principiile analogice se referă numai la condițiile unității cunoașterii empirice în sinteza fenomenelor, sinteză gândită în schema conceptului pur al intelectului; în aceasta este cuprinsă categoria, a cărei funcție nu este restrânsă de nicio condiție sensibilă. La compunerea fenomenelor se va proceda conform unei analogii cu unitatea logică și universală a conceptelor, și de aceea principiul va servi drept categorie; dar în aplicarea la fenomene, în locul principiului va apărea fie schema categoriei drept cheie a întrebuirii ei, fie schema va apărea alături de categorie drept condiție restrictivă a principiului.

PRINCIPIUL PERMANENȚEI SUBSTANȚEI

Pentru a analiza fenomenele din natură, noi dispunem de două constante: *substanța*, care indică fondul din care sunt constituite acestea, și *timpul*, care indică modul în care substanța devine și ni se înfățișează ca fenomen. Interacțiunea lor este reglementată de câteva principii, între care: „*Substanța persistă în orice schimbare a fenomenelor și cuantumul aceleiași nici nu crește, nici nu scade în natură*”⁸. El stipulează existența unui fond substanțial constant identic cu sine și totodată posibilitatea ca acesta să se afle în mișcare, când ne apare ca fenomen. Substanța în fenomen, care constituie realul lor, în măsura în care rămâne întotdeauna aceeași, a generat noțiunea permanentului, singura în raport cu care pot fi determinate toate raporturile de timp ale fenomenelor. Față de substanță, timpul are o semnificație transcendentă mai mare și este susceptibil de o abordare mai diversificată. El este o formă permanentă a intuiției interne, în care pot fi

⁸ *Ibidem*, III, p. 162.

reprezentate atât *simultaneitatea*, prin care se menține cuantumul de materie, cât și *succesiunea*, prin care se asigură schimbarea fenomenelor. Schimbarea care are loc în timp nu se referă la timpul însuși, ci numai la fenomenele care au loc în timp, după cum simultaneitatea nu este un mod al timpului, în care nicio parte nu este simultană, ci toate sunt succesive. Ca instrument prin care trebuie gândită schimbarea fenomenelor, timpul rămâne și nu se schimbă, pentru că în el succesiunea sau simultaneitatea sunt reprezentate ca determinări ale sale. Deși neschimbător, timpul în sine nu poate fi perceput, ci numai obiectele percepției sau fenomenele; în ele orice schimbare sau simultaneitate poate fi percepută în aprehensiune prin raportul fenomenelor față de timp, pe fondul realului aparținător existenței obiectelor, care este substanța. În toate fenomenele, permanentul desemnează obiectul însuși sau substanța (*phaenomenon*); pe baza lui, existența dobândește prin diferitele părți successive ale seriei de timp o mărime numită *durată*. Pentru că în fenomen se poate conta pe ceva permanent, prin care se determină existența variabilului, permanentul este temeiul pentru care fenomenului i se aplică categoria de substanță.

Fenomenele urmează unul după altul într-o conexiune cauzală, unde o stare a lucrurilor într-un timp urmează să devină opusul ei într-o stare precedentă, de unde rezultă principiul: „*Toate schimbările au loc conform legii conexiunii cauzei cu efectul*”⁹. Conexiunea a două percepții în timp se produce prin facultatea de sintetizare a imaginației, care determină simțul intern cu privire la raportul de timp. Dar facultatea are posibilitatea de a lega cele două stări în două feluri, astfel încât fie una, fie alta să preceadă în timp; întrucât timpul nu poate fi perceput în el însuși, în raport cu el, precedentul și secventul pot fi determinate empiric în obiect. Cum are loc acest raport, noi nu știm, dar ceea ce știm provine din direcția subiectului, respectiv că noi suntem conștienți de imaginația care o pune pe una înainte și pe alta după, dar nu că în obiect o stare ar preceda-o pe alta sau că percepția ar lăsa nedeterminat raportul obiectiv al fenomenelor care se succed.

Cu privire la conceptele pure de *relație* noi avem nevoie de intuiție: 1) pentru că conceptului de *substanță* îi corespunde ceva permanent în intuiție, iar pentru demonstrarea realității obiective a acestui concept este necesară o intuiție a materiei realizată în spațiu, spațiul este singurul determinat permanent, pe când timpul și tot ceea ce ține de simțul intern se află într-o continuă curgere; 2) pentru a demonstra *schimbarea* ca intuiție corespunzătoare conceptului de *cauzalitate*, trebuie să se considere mișcarea ca schimbare în spațiu, căci numai astfel pot fi făcute intuitive schimbări a căror posibilitate nu poate fi concepută de niciun intelect. Schimbarea este legătura de determinări opuse contradictoriu unele altora în existența aceluiași lucru. Categoria de *comunitate* nu poate fi concepută conform posibilității ei doar prin rațiune, iar realitatea obiectivă a acestui concept nu poate fi

⁹ *Ibidem*, III, p. 166–167.

înțeleasă fără intuiția externă în spațiu¹⁰. Ea ne ajută ca, în cazul mai multor substanțe, să gândim ca din existența uneia să rezulte ca efect ceva în existența celeilalte și reciproc. Căci aceasta este revendicată într-o comunitate; între lucruri total izolate unele de altele nu este conceptibilă. Principiile intelectului pur sunt principii *a priori* ale posibilității experienței¹¹, și numai la experiență se raportează toate propozițiile sintetice *a priori*.

Noi avem aprehensiunea diversului fenomenului întotdeauna succesiv, pentru că reprezentările părților se succed în conștiință¹² unele după altele; și tot astfel se

¹⁰ Wing-Chun Wong („A Step toward a Semantical Interpretation of the Deductions of the Categories”, În: *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Memphis, 1995, vol. II, part 1, ed. by Hoke Robinson, Marquette University Press, 1995, p. 277–285) susține că „subsumând spațiul și timpul sub categorii, Kant oferă o schemă pentru posibilitatea unei semantici a reprezentării. În deducția subiectivă și obiectivă, Kant își formulează semantica transcendențială, stabilind *intensiunea* și *extensiunea* categoriilor ca fundament pentru un discurs-obiect al referențelor în spațiu și timp” (p. 283).

¹¹ Richard E. Aquila („Two Kinds of Transcendental Arguments in Kant”, În: *Kant-Studien*, 67, nr. 1, 1976, p. 1–19) este de părere că „noțiunea de „posibilitate a experienței” este ambiguă la Kant. „Posibilitatea experienței” pentru un obiect ar putea fi simplu condițiile necesare pentru obținerea intuițiilor acelui obiect. Dar „posibilitatea experienței ar putea revendica și ceva mai mult decât aceasta, și anume condițiile necesare, nu numai ale obținerii intuițiilor de un anumit fel, ci de *a cunoaște* că acele intuiții au fost subsumate conceptelor” (p. 18). Henry E. Allison („Reflections on the B-Deduction” În: „Spindel Conference 1986: The B-Deduction”, ed. Hoke Robinson, *The Southern Journal of Philosophy*, 25, supplement, 1987, p. 1–16) este de părere că trebuie precizat pentru ce sens al „experienței” se presupune că sunt categoriile condiții necesare ale posibilității sale; argumentul trebuie să ajungă la experiență, concepută astfel, ca o concluzie sau trebuie să înceapă cu ea, ca o premisă; ce concepție despre conștiința de sine sau cunoașterea de sine este operantă în argument; cum funcționează ea în realitate; cum se leagă de categorii și de experiență” (p. 3). Claude Piché („Self-Referentiality in Kant’s Transcendental Philosophy”, În: *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Memphis 1995, vol. II, part 1, ed. by Hoke Robinson, Marquette University Press, 1995, p. 259–267) consideră că „primul lucru care trebuie clarificat este statutul expresiei, experiență posibilă, care constituie, după Kant, principalul punct de referință al tuturor pretențiilor noastre cognitive... Experiența posibilă devine criteriul ultim al adevărului oricărei judecăți sintetice. În contextul *Analiticii* lui Kant, expresia, posibilitatea experienței are o semnificație dublă: în primul rând, judecățile sintetice *a priori* trebuie să se raporteze în vederea validității lor obiective, la o experiență empirică posibilă, întrucât altfel ar fi private de orice revendicare a adevărului; în al doilea rând, judecățile sintetice *a priori* ale *Analiticii* fac însăși experiența posibilă, astfel încât ele au... condiții necesare ale posibilității sale.” (p. 260)

¹² Patricia Kitcher („Kant on Logic and Self-Consciousness”, în *Logic and Workings of the Mind. The Logic of Ideas and Faculty Psychology in Early Modern Philosophy*, Ed. By P. A. Easton, vol. 5, North American Kant Society, Studies in Philosophy, Atascadero, Ridgeview Publishing Company, 1997, p. 179) distinge două criterii asemănătoare pentru conștientizarea unei reprezentări: „reprezentarea trebuie să se diferențieze de altele și să fie recunoscută ca aparținând subiectului, prima proprietate fiind necesară celei de-a doua. Aceste criterii nu sunt totuși conforme cu revendicarea din *Antropologie*, după care noi suntem conștienți de reprezentări obscure. Și mai important este faptul că ele nu sunt conforme cu multe pasaje din *Critică*, unde se spune despre conștiință sau despre conștiința de sine că este necesară cunoașterii, și descrie conștiința implicată fie ca „indistinctă, fie ca, obscură nu ca o conștientizare a reprezentărilor mele, ca atare (A 104, A 116a/B 132, B 133–34). Cel mai important este faptul că ele nu sunt conforme cu cea mai explicită discuție a sa cu privire la relația dintre obscuritate și conștientizare din *Critică*” (p. 179).

întâmplă cu aprehensiunea prin care ele sunt preluate în sinteza imaginației, unde diversul fenomenelor este produs în suflet întotdeauna succesiv¹³. Fenomenul, spre deosebire de reprezentările aprehensiunii, poate fi reprezentat numai ca obiect al reprezentării distinct de ea, pentru că aprehensiunea este supusă unei reguli, prin care se deosebește de orice altă aprehensiune și face necesar un mod de legare a diversului. Dacă fenomenele ar fi lucruri în sine, atunci din succesiunea reprezentărilor diversului nu s-ar putea realiza cum este legat el în obiect. Ceea ce se află în aprehensiunea succesivă este reprezentare, pe când fenomenul dat, ca totalitate a reprezentărilor, este considerat obiect al reprezentărilor, cu care trebuie să se acorde conceptul nostru extras din reprezentările aprehensiunii.

În noi avem reprezentări de care putem deveni conștienți; și, în pofida sferei conștiinței și a acurateții sale, totuși reprezentările nu pot fi abordate altfel decât ca determinări interne ale sufletului în raporturi de timp. Idealismul transcendentă nu ne oferă un răspuns la întrebarea asupra presupunerii unui obiect pentru aceste reprezentări și a depășirii pragului subiectivității dat de calitatea lor de determinări ale stării sufletului, pentru ca ele să dobândească o semnificație obiectivă. Dacă este investigată proprietatea dată reprezentărilor noastre de raportul cu un obiect, aflăm că raportul constă din a face necesară legătura reprezentărilor într-un anumit fel și a o testa printr-o regulă; și, invers, numai pentru că o anumită ordine este necesară în raportul de timp al reprezentărilor noastre, lor li se acordă o semnificație obiectivă.

Conform unei legi necesare a sensibilității noastre, o condiție formală a percepțiilor cere ca timpul precedent să îl determine cu necesitate pe cel următor, pentru a asigura trecerea de la unul la altul; prin urmare, se poate conta pe o lege indispensabilă a reprezentării empirice a seriei temporale, conform căreia fenomenele timpului trecut să determine orice existență în timpul următor, și fenomenele ca evenimente să aibă loc în măsura în care cele ale timpului anterior le determină existența în timp, fixându-le printr-o regulă. Continuitatea în conexiunea timpurilor este cunoscută empiric numai la fenomene.

Pe lângă principiul continuității, specific reprezentării temporale, un alt principiu al existenței substanței stipulează prezența sa în spațiu prin

¹³ Richard E. Aquila („The Subject as Appearance and as Thing in Itself in the *Critique of the Pure Reason*: Reflections in the Light of the Role of Imagination in Apprehension”, În: *Minds, Ideas and Objects*, Essays in the Theory of Representation in Modern Philosophy, ed. by Phillip D. Cummins and Guenter Zoeller, vol. 2, North American Kant Society, Studies in Philosophy, Ridgeview Publishing Company, Atascadero, 1992, p. 317–327) spune că din perspectiva imaginației productive, „lumea fenomenală este înzestrată cu o anumită *perspectivă* sau *orientare* spațio-temporală: ea este corelată cu structura specifică a anticipărilor și retențiilor prin care este percepută în fapt această lume. În primul rând, acest fapt ne dă o indicație importantă între două căi, în care există subiectul experienței sau, în principiu, este capabil să devină conștient de, el însuși, cel puțin la nivelul aparențelor; în al doilea rând, cerința ca subiectul să fie... un individ spațio-temporal; în al treilea rând, stipulează ceea ce mă afectează în mod plauzibil prin întrebarea: Ce înseamnă, nu pur și simplu a fi conștient de un oarecare individ care *este*, într-un oarecare sens el însuși, ci a fi conștient de el exact *ca* el însuși?” (p. 323).

simultaneitate: „Toate substanțele, în măsura în care sunt percepute în spațiu ca simultane, se află într-o acțiune reciprocă generală”¹⁴. Dat fiind că despre simultaneitate se poate spune că este existența diversului în același timp, lucrurile sunt simultane atunci când în intuiția empirică ambele sunt percepute într-unul și același timp. Or, noi nu putem percepe timpul astfel încât să deducem că lucrurile sunt date simultan, întrucât percepțiile lucrurilor se succed reciproc unele după altele. Sinteza imaginației în aprehensiune trebuie să prezinte fiecare percepție ca pe una care există în subiect, atunci când cealaltă nu mai este. Prin urmare, este necesar un concept al intelectului asupra succesiunii reciproce a determinărilor lucrurilor existente simultan exterior unele altora, pentru a spune că succesiunea reciprocă a percepțiilor este întemeiată în obiect și pentru a reprezenta simultaneitatea ca obiectivă. Din principiul de mai sus rezultă că în sufletul nostru toate fenomenele trebuie să se afle într-o comunitate (*communio*) a apercepției; în măsura în care obiectele existente simultan trebuie să fie reprezentate în conexiune, ele își determină reciproc locul în timp și formează un întreg. Pentru ca această comunitate subiectivă să se bazeze pe un temei obiectiv sau să se raporteze la fenomene ca substanțe, trebuie ca percepția unora ca temei să facă posibilă percepția celorlalte și invers, astfel încât succesiunea care se află întotdeauna în percepții ca aprehensiuni să nu fie atribuită obiectelor, ci acestea să fie reprezentate ca existente simultan.

Din cele trei moduri ale timpului prezentate anterior, care sunt permanența, succesiunea și simultaneitatea, rezultă trei reguli ale raporturilor de timp ale fenomenelor, conform cărora existența fiecăruia poate fi determinată cu privire la unitatea oricărui timp, reguli care preced orice experiență, spre a o face posibilă. Principiul general al celor trei reguli se bazează pe unitatea necesară a apercepției cu privire la conștiința empirică posibilă în fiecare timp, întrucât unitatea servește drept temei *a priori* al tuturor fenomenelor, conform raporturilor lor în timp. În măsura în care apercepția originară se raportează *a priori* la forma simțului intern, în ea diversul trebuie să se unească conform raporturilor sale de timp, spre a realiza unitatea transcendentă *a priori* a apercepției; ei îi este supus tot ceea ce trebuie să aparțină cunoașterii noastre, devenind un obiect pentru noi. Unitatea sintetică a tuturor percepțiilor în raportul de timp determinată *a priori* este legea conform căreia toate determinările empirice de timp trebuie să fie supuse regulilor determinării generale de timp¹⁵; iar analogiile experienței au funcția unor astfel de reguli.

¹⁴ Imm. Kant, *op. cit.*, III, p. 180, IV, p. 141.

¹⁵ Paul Guyer („The Failure of the B-Deduction”, În: Spindel Conference 1986: *The B-Deduction*, ed. Hoke Robinson, *The Southern Journal of Philosophy*, 25, Supplement, 1987, p. 67–84, spune că „sinteza diversului dată în intuiție, fără de care identitatea completă a auto-conștiinței nu poate fi gândită (B 135) are regulile sale *a priori*, care se aplică *a fortiori* oricărui obiect reprezentat prin această diversitate a intuiției. Totuși, după acest început îndrăzneț, argumentul lui Kant se distruge pe sine: în loc să arate că unitatea apercepției are condiții *a priori*, care se aplică obiectelor externe, Kant

Felul în care este aprehendat ceva în fenomen este determinat *a priori*, astfel încât regula sintezei lui să poată da intuiția *a priori* în fiecare exemplu empiric dat, să o poată realiza prin sinteză. Existența fenomenelor însă nu poate fi cunoscută *a priori*; și, deși pe această cale noi am putea reuși să deducem o existență oarecare, totuși nu am putea să o cunoaștem în mod determinat, ceea ce ar implica să anticipăm prin ce se deosebește intuiția ei empirică de altele. Astfel de principii trec drept matematice, pentru că îndreptățesc aplicarea matematicii la fenomene; ele se ocupă de producerea fenomenelor, atât după intuiția lor, cât și după realul percepției, conform regulilor unei sinteze matematice, în vederea cărora se întrebuințează cantități numerice și determinarea fenomenului ca mărime.

Principiile intelectului pur, care pot fi constitutive *a priori*, precum sunt principiile matematice sau doar regulative, precum sunt principiile dinamice, conțin schema pură a experienței posibile; căci unitatea ei provine numai de la unitatea sintetică, pe care intelectul i-o atribuie originar sintezei imaginației în raport cu a percepția și de la sine însuși, unitate cu care fenomenele, ca date ale unei cunoașteri posibile, trebuie să se afle *a priori* în raport. Aceste reguli ale intelectului sunt adevărate *a priori* și constituie sursa oricărui adevăr¹⁶, care constă din acordul cunoașterii noastre cu obiectele; ele cuprind în sine temeiul posibilității experienței, ca totalitate a oricărei cunoașteri în care ne pot fi date obiecte.

identifică a percepția transcendentă cu cunoașterea obiectelor și împrumută condițiile necesare ale a percepției, de la care se presupune că a început, direct de la conceptele *a priori* ale obiectelor cu care se presupune că încheie. De fapt, singurul pas al argumentului deducției din a doua ediție, prin care sunt introduse direct conceptele *a priori*, nu diferă esențial de argumentul din *Prolegomene*.” (p. 69). Dificultățile cu care s-au confruntat comentatorii în concilierea distincției dintre judecățile de percepție și experiență cu noțiunea lui Kant pe bază categorială a unității a percepției reflectă, după același interpret, „doar distincția dintre două strategii foarte diferite pentru deducția pe care o sugerează Kant.” (p. 71). În esență, „argumentul deducției din cea de-a doua ediție, până la § 20, ca și argumentul din *Prolegomene*, se distruge prin aserțiunea că judecățile empirice asupra obiectelor sunt, în realitate, *revendicări ale necesității*, care implică cunoașterea *a priori* a categoriilor.” (p. 82)

¹⁶ Sau, în formularea lui Chong-Hyon Paek, “Kant’s Theory of Transcendental Truth as Ontology”, în *Kant-Studien*, 96, nr. 2, 2005, p. 147–160): „Ceea ce face ca adevărul să fie adevărat sunt regulile intelectului. Aceste forme ale intelectului fac posibil însuși intelectul și fac ca obiectele să fie obiecte, făcând astfel ca cele două să se pună de acord. Cu alte cuvinte, formele intelectului, împreună cu regulile oricărei întrebuințări a intelectului pur care decurge din aceste forme sunt, în sens kantian, sursa adevărului, în care ele sunt principiul sau sursa, care face posibil ca cunoașterea noastră în genere să se pună de acord cu obiectele în genere” (p. 155). Și: „Noțiunea de adevăr transcendentă se referă la esența și la caracterul adevărat al cunoașterii transcendente, ca temei și sursă (*principium*) care face posibilă cunoașterea empirică drept cogniție. Ceea ce înseamnă că înainte de întrebarea dacă o cunoaștere empirică dată este adevărată sau nu, sau aproape..., cunoașterea empirică în discuție trebuie să constituie o cunoaștere în primul rând, iar cheia este aceea că cunoașterea transcendentă este un temei care face ca astfel de cunoașteri empirice să fie posibile drept cogniții. Cunoașterea transcendentă nu este numai temeiul prin care poate fi adevărată o cunoaștere empirică, ci, de altfel, și temeiul pe baza căruia ea poate fi o cunoaștere” (p. 159).

Principiile care trebuie să supună *a priori* regulilor existența fenomenelor procedează cu ajutorul principiilor *regulative*. De aceea, aici noi nu avem de-a face nici cu axiome, nici cu anticipări; dacă este dată o percepție nedeterminată într-un raport de timp cu alta, *a priori* se poate spune numai *cum* este percepția legată cu necesitate de prima conform existenței în modul respectiv al timpului. În filosofie, spre deosebire de matematică, analogiile semnifică egalitatea a două raporturi calitative, în care din trei membri dați se poate cunoaște și da *a priori* numai raportul față de un al patrulea, dar nu al patrulea membru; există o regulă, pentru a îl căuta în experiență și un indiciu pentru a îl descoperi în ea. O analogie a experienței are funcția unei reguli, după care unitatea experienței trebuie să apară din percepții, iar ca principiu al obiectelor în calitate de fenomene este valabilă nu constitutiv, ci doar *regulativ*. Același lucru este valabil și pentru postulatele gândirii empirice în genere, care se referă la *forma* fenomenului prin sinteza intuiției, la *materia* lui prin percepție și la *raportul* acestor percepții prin experiență. Trebuie precizat că postulatele sunt principii regulative și se deosebesc de principiile matematice, care sunt constitutive nu prin certitudine, ci în modul evidenței, adică în privința valorii lor intuitive și a demonstrației.

Aceste analogii nu își au semnificația și valabilitatea ca principii ale întrebuirii transcendente a intelectului, ci doar ale întrebuirii empirice; în consecință, fenomenele nu trebuie subsumate categoriilor, ci numai schemelor lor. Dacă obiectele la care trebuie raportate principiile ar fi lucruri în sine, ar fi imposibil să se cunoască despre ele *a priori* ceva sintetic. Așadar, ele sunt doar fenomene a căror cunoaștere completă, spre care trebuie să se îndrepte toate principiile *a priori* ale intelectului, este exclusiv experiența posibilă; prin urmare, principiile au drept țel condițiile unității cunoașterii empirice în sinteza fenomenelor. Or, sinteza este gândită exclusiv în schema conceptului pur al intelectului, în a cărei unitate, ca unitate a unei sinteze în genere, este cuprinsă categoria a cărei funcție nu este restrânsă de nicio condiție sensibilă.

Postulatele gândirii empirice în genere. Postulatele, care sunt de asemenea reguli ca și cele anterioare, se referă la modalitatea abordării condițiilor experienței, respectiv la *posibilitatea*, *realitatea* și *necesitatea* acesteia. Ele stipulează: 1. posibilitatea a ceea ce se acordă cu condițiile formale ale experienței, care se referă la intuiție și concepte; 2. realitatea a ceea ce se acordă cu condițiile materiale ale experienței, care se referă la senzație; 3. necesitatea a ceea ce este determinat ca aflându-se în conexiune cu realul conform condițiilor universale ale experienței¹⁷.

Aceste categorii ale modalității, ca determinante ale obiectului, au particularitatea că nu adaugă nimic conceptului căruia îi sunt adăugate ca predicate, ci exprimă exclusiv raportul cu facultatea de cunoaștere. Când conceptul unui obiect este complet, se poate pune întrebarea dacă acest obiect este posibil sau real,

¹⁷ Imm. Kant, *op. cit.*, III, p. 185–186, IV, p. 145.

și dacă este real dacă este, de asemenea, necesar. De aceea, principiile modalității sunt clarificări ale conceptelor posibilității, realității și necesității în întrebuințarea lor empirică și totodată sunt restricții ale tuturor categoriilor exclusiv la întrebuințarea empirică, dat fiind că la întrebuințarea transcendentă sunt inoperante. Dacă aceste categorii nu au doar o semnificație logică și nu trebuie să exprime analitic forma gândirii, ci trebuie să se raporteze la lucruri și la posibilitatea, realitatea sau necesitatea lor, atunci experiența posibilă și unitatea ei sintetică sunt singurele în care sunt date obiectele cunoașterii și la care ele trebuie să se aplice.

Postulatul posibilității lucrurilor revendică de la conceptul lor acordul cu condițiile formale ale unei experiențe în genere, iar forma obiectivă a acestora conține întreaga sinteză cerută de cunoașterea obiectelor. Or, un concept trece drept *vid*, dacă sinteza sa nu aparține experienței: fie ca o sinteză împrumutată de la experiență, și atunci el se numește un concept *empiric*, fie ca sinteză pe care drept condiție *a priori* se întemeiază forma experienței în genere, și atunci el este un concept *pur*, care aparține experienței, întrucât obiectul său poate fi aflat numai în experiență. Spațiul este o condiție formală *a priori* a experiențelor externe, iar sinteza figurată prin care se constituie un triunghi în imaginație este identică celei întrebuințate în aprehensiunea unui fenomen, pentru a face din el un concept al experienței; aceasta este singura care face conexiunea conceptului cu reprezentarea posibilității unui astfel de obiect. În acest fel se prezintă posibilitatea mărimilor continue și a mărimilor în genere, care pleacă, în primul rând, de la aceste concepte drept condiții formale ale determinării obiectelor în experiența în genere, pentru că ele sunt în totalitate sintetice.

O teoremă a acestui gen de regulă stipulează că: „Doar conștiința, dar determinată empiric, a propriei mele existențe dovedește existența obiectelor în spațiu în afara mea”¹⁸. Dacă existența noastră este determinată în timp, existența obiectelor exterioare nouă este determinată în spațiu, și numai conștiința este cea care dă seama asupra acestor dependențe. Or, determinarea de timp presupune ceva permanent în percepție, permanent care nu se poate afla în noi, întrucât existența noastră în timp este determinată numai de existența lucrurilor reale, pe care noi le percepem în afara noastră. Așadar, conștiința timpului este legată cu necesitate de existența lucrurilor din afara noastră, drept condiție a determinării de timp; cu alte cuvinte, conștiința existenței noastre este o conștiință nemijlocită a existenței altor lucruri din afara noastră.

Reprezentarea „eu sunt”, care exprimă conștiința ce însoțește orice gândire, cuprinde existența unui subiect, dar nu o cunoaștere ce presupune experiența. În acest scop al cunoașterii, în afara ideii de existent mai este nevoie de intuiție internă, cu privire la care urmează să fie determinat subiectul; pentru aceasta sunt necesare obiecte externe, care să mijlocească experiența internă. Cu această regulă

¹⁸ *Ibidem*, III, p. 191.

a dependenței intuițiilor interne de intuițiile externe se acordă orice întrebuințare a facultății de cunoaștere în determinarea timpului în experiență. Ea stipulează că orice determinare de timp este percepută de noi prin schimbarea petrecută în relațiile externe; în raport cu permanentul din spațiu noi, nu avem nimic permanent pe care să îl punem la baza conceptului unei substanțe ca intuiție în afară de materie, persistență care nu este extrasă din experiența externă; ea este presupusă *a priori*, drept condiție necesară a oricărei determinări de timp, prin urmare și ca determinare a simțului intern, cu privire la propria noastră existență prin existența lucrurilor externe. Astfel, conștiința de mine însumi în reprezentarea *Eu* nu este o intuiție, ci „o reprezentare *intelectuală* a spontaneității unui subiect gânditor”¹⁹. De aceea, *Eul*²⁰ este privat de vreun predicat al intuiției care, permanent fiind, ar putea servi drept corelat al determinării de timp a simțului intern.

¹⁹ *Ibidem*, III, p. 193.

²⁰ Patricia Kitcher („Kant’s Real Self”, în: *Self and Nature in Kant’s Philosophy*, ed. by Allen A. Wood, Ithaca and London, Cornell University Press, 1984, p. 113–147) își manifestă nemulțumirea față de teoria Eului expusă de Kant expres în *Critica rațiunii pure*, unde întâlnim două Euri, dintre care cel fenomenal este pasiv, iar cel real, numenal „este complet necunoscut și incognoscibil”. Kant, continuă interpreta, „crede că teoria celor două Euri se poate rezolva dintr-o singură mișcare... În fapt, această teorie nu se rezolvă. Un Eu numenal necunoscut este o sarcină imposibilă pentru criticismul moral și, în cel mai bun caz, este neclar cum putem ști că un Eu necunoscut creează caracteristicile formale ale unei lumi fenomenale” (p. 113).

UNELE SEMNIFICAȚII ALE *IMAGINAȚIEI* ÎN FILOSOFIA KANTIANĂ

ALEXANDRU PETRESCU

Abstract. In what follows, we have in view to consider some meanings of imagination in the Kantian philosophy. We refer to the following aspects: a) the function of imagination in the Transcendental Deduction of categories (first edition, second section) and of the “transcendental schematism”; b) the transcendental synthesis of imagination – understood as “self-affectation”; c) meanings of imagination in the theory of sublime from the *Critique of judgement*.

Keywords: imagination, transcendental schema, self-affectation, formal intuition.

1. SEMNIFICAȚII ALE IMAGINAȚIEI LA IMMANUEL KANT

Pentru Kant, imaginația, ca „artă ascunsă în adâncimile sufletului omenesc, al cărui adevărat mecanism cu greu îl vom putea smulge vreodată naturii și să-i dezvăluim secretul”¹, reprezintă una dintre condițiile de posibilitate ale obținerii unei cunoștințe; pe de altă parte, în teoria sa cu privire la sublim, filosoful din Königsberg are în vedere imaginația în chipul unei „capacități” – surprinsă în încercarea de a întruchipa o idee a rațiunii.

Imaginația constituie, pentru Kant, una dintre „problemele” care pun în evidență, în bună măsură, diferențele dintre cele două ediții ale *Criticii rațiunii pure*, cu privire la cercetarea facultăților cunoașterii. Dacă în ediția din 1781 imaginația este vizată ca facultate autonomă de cunoaștere, Kant vorbind aici despre „trei elemente de bază ale cunoașterii”, în cea de-a doua ediție ea reprezintă o funcție a intelectului exersată la nivelul sensibilității, aceasta întrucât filosoful are în vedere acum „doar două surse fundamentale ale cunoașterii, intelectul și sensibilitatea”. În cele ce urmează, respectăm și noi aceste diferențe de semnificare a modului implicării imaginației în cunoașterea de experiență și începem, desigur, cu prima ediție a *Criticii rațiunii pure*.

a. Funcția imaginației în cadrul *Deducției transcendente a conceptelor pure ale intelectului*

Obiectul cercetărilor lui Kant din *Critica rațiunii pure* este ceea ce el numește condițiile de posibilitate ale „experienței reale”, „experiență” prin care, mai ales, filosoful înțelege „cunoaștere sensibilă”. Cum se precizează în secțiunea intitulată *Analogii ale experienței*, „experiența este o cunoaștere empirică, una care

¹ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Editura IRI, 1994, traducere de N. Bagdasar și Elena Moisiuc, p. 172.

determină un obiect prin percepții”². În *Prolegomene*, filosoful subliniază, de asemenea, că „experiența constă în înlănțuirea sintetică a fenomenelor (percepțiilor) într-o conștiință, în măsura în care această înlănțuire este necesară”; ea „se compune din intuiții, care aparțin sensibilității, și din judecăți, care țin de domeniul intelectului”³.

Întrucât discursul lui Kant aparține filosofiei transcendentele, în *Critica rațiunii pure* avem de-a face cu o cercetare a condițiilor de posibilitate a experienței, a căror „cunoaștere” trebuie înțeleasă drept „cunoaștere *a priori* a naturii experienței”. Desigur, nu este vorba în acest caz despre o „cunoaștere” în sensul deplin al cuvântului: ea este, de fapt, o „critică a cunoașterii”, ce ne furnizează doar forma cunoașterii. Experiența, în înțelesul kantian de cunoaștere empirică, „ia naștere doar atunci când această formă organizează o materie, dată prin organele noastre de simț”⁴. În sensul deplin al cuvântului, cunoașterea îi apare, deci, lui Kant doar ca o cunoaștere a obiectelor experienței, o cunoaștere a cărei obiectivitate este rezultatul ridicării unei simple pluralități de senzații – *prin actul de sinteză guvernat de categorii* – la rangul de diversitate obiectiv determinată și ordonată a percepțiilor. Această distincție între „cunoașterea *a priori* a naturii experienței”, pe de o parte, și cunoașterea empirică, pe de altă parte, ia chipul distincției dintre „fizica pură” (numită de Kant, în *Opus Postumum*, și „metafizică a experienței”), ale cărei concepte și principii caracterizează natura în genere, constituindu-se în condiții generale *a priori* ale oricărei experiențe, și, pe de altă parte, fizica newtoniană, ale cărei legi descriu o natură determinată, lumea în care trăim, lume ce nu poate fi cunoscută decât prin mijlocirea experienței, și nu *a priori*. Și, desigur, distincția aceasta dintre „cercetarea transcendentală” și „cunoașterea sensibilă” își pune amprenta și pe discursul kantian vizând „funcția imaginației în *deducția transcendentală*..”: ceea ce încercăm noi să surprindem aici.

Chestionând în legătură cu „raportul intelectului cu obiecte în genere” și cu posibilitatea de a le cunoaște *a priori*, Kant precizează de la început următoarele: „Sunt trei izvoare subiective de cunoaștere, pe care se întemeiază posibilitatea unei experiențe în genere și cunoașterea obiectelor acestei experiențe: *simțurile*, *imaginația* și *apercepția*; fiecare dintre ele poate fi considerată ca empirică – în aplicarea la fenomene date –, dar toate sunt și elemente sau fundamente *a priori* care fac posibilă însăși această folosire empirică. *Simțurile* prezintă fenomenele empirice în *percepție*; *imaginația*, în asociație (și reproducere); *apercepția*, în *conștiința empirică* a identității acestor reprezentări reproductive cu fenomenele, prin care au fost date, prin urmare în recogniție. Dar la baza tuturor percepțiilor stă, *a priori*, intuiția pură (care, pentru percepțiile considerate ca reprezentări, este forma intuiției interne, timpul); la baza asociației, sinteza pură a imaginației, și la

² *Ibidem*.

³ Imm. Kant, *Prolegomene*, București, traducere de Mircea Flonta și Thomas Kleininger, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1987, pp. 101–102.

⁴ Cf. M. Flonta, în Imm. Kant, *Prolegomene*, „Note”, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1987, p. 203.

cea a conștiinței empirice, a percepției pură, adică identitatea universală de sine în toate reprezentările posibile”⁵. Această foarte importantă precizare este însoțită, desigur, în prima ediție a *Criticii rațiunii pure*, de formularea unui „principiu al unei întreite sinteze”, menit să evidențieze inclusiv rolul imaginației în asigurarea *valorii obiective* a categoriilor în cunoaștere: „Dacă îi atribui simțului o *synopsis*, din cauză că el conține diversitate în intuiția sa, atunci acestei *synopsis* îi corespunde totdeauna o sinteză și *receptivitatea* nu poate face posibile cunoștințe decât în unire cu *spontaneitatea*. Acesta este principiul unei întreite sinteze, care se prezintă necesar în orice cunoaștere: anume, sinteza *aprehensiunii* reprezentărilor ca modificări ale simțirii în intuiție, aceea a *reproducerii* acestor reprezentări în imaginație, aceea a *recunoașterii* lor în concept. Aceste trei sinteze conduc la trei izvoare subiective de cunoaștere, care fac posibil însuși intelectul, și prin aceasta orice experiență, considerată ca un produs empiric al intelectului”⁶.

Sinteza aprehensiunii în intuiție. Reprezentările noastre nu sunt izolate, separate între ele, căci, dacă ar fi astfel, nu s-ar putea produce cunoaștere. Aceste reprezentări, pentru a deveni conținut al unei cunoștințe, trebuie sintetizate, unificate. Intuiția este prima care realizează această unificare, mai ales cu sens ordonator. În acest caz, *reprezentările* sunt supuse condiției formale a simțului intern, timpului, în care acestea sunt ordonate mai ales în raporturi de succesiune. De fapt, pentru ca acest divers să fie unificat, este necesară parcurgerea diversității, apoi reunirea ei, acțiune denumită de Kant „sinteză a aprehensiunii”. Concret, Kant spune că reprezentările noastre „aparțin, ca modificări ale simțirii, de simțul intern, și ca atare toate cunoștințele noastre sunt supuse, în cele din urmă, condiției formale a simțului intern, adică timpului, în care toate trebuie orânduite, legate și puse în relații (...). Orice intuiție conține în sine un divers, care, totuși, nu ar fi reprezentat ca atare dacă simțirea nu ar distinge timpul în seria impresiilor succesive; ...pentru ca din acest divers să poată apărea unitatea intuiției (ca de exemplu, în reprezentarea de spațiu), e necesară mai întâi parcurgerea diversității și apoi reunirea ei; acțiune pe care o numesc *sinteză a aprehensiunii* (...). Această sinteză a aprehensiunii trebuie efectuată *a priori*, adică în raport cu reprezentările care nu sunt empirice. Fără ea, noi nu am putea avea *a priori* reprezentările de spațiu și timp, fiindcă acestea nu pot fi produse decât prin sinteza diversului, pe care îl oferă sensibilitatea în *receptivitatea ei originară*. Noi avem, deci, o sinteză pură a aprehensiunii”⁷.

Sinteza reproducerii în imaginație. Aceasta impune ca diversul reprezentărilor unui fenomen să se succedă conform anumitor reguli. Desigur, este vorba despre regulile intelectului. Deocamdată, să reținem doar faptul legăturii dintre sinteza aprehensiunii și cea a imaginației! „Dacă aș pierde mereu din gândirea mea reprezentările precedente...și dacă nu le-aș reproduce pe măsură ce înaintează spre următoarele, nu s-ar putea produce nici o reprezentare întreagă..”

⁵ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., pp. 157–158.

⁶ *Ibidem*, pp. 130–131.

⁷ *Ibidem*, pp. 133–134.

(p. 137). Imaginația face posibilă reproducerea reprezentărilor, memorarea lor, alcătuind, dacă ne putem exprima așa, în plan mental, sinteza reprezentărilor obiectului reprezentat. Dar, precizează Kant, „trebuie să existe ceva care face posibilă această reproducere, servind ca principiu *a priori* unei unități sintetice necesare a fenomenelor”, ceea ce înseamnă că „această sinteză a imaginației este, de asemenea, întemeiată, anterior oricărei experiențe, pe principii *a priori* și trebuie să admitem o sinteză transcendentă pură, a ei, care ea însăși stă la baza posibilității oricărei experiențe (întrucât aceasta presupune în mod necesar reproductibilitatea fenomenelor)”⁸. În semnificație transcendentă, cele două sinteze sunt inseparabile: „Sinteza aprehensiunii este unită inseparabil cu sinteza reproducerii. Și cum această sinteză constituie principiul transcendent al posibilității tuturor cunoștințelor în genere (nu numai al celor empirice, ci și al celor pure, *a priori*), sinteza reproductivă a imaginației aparține acțiunilor transcendente ale simțirii și, luându-le în considerare, vom numi și această facultate, facultatea transcendentă a imaginației” (p. 138).

Cu privire la imaginație, Kant distinge între două funcții ale acesteia: una „reproductivă”, cealaltă, „productivă”: prima este empirică și are menirea transpunerii diversului intuiției într-o imagine; „dar numai *sinteza productivă a imaginației* poate avea loc *a priori*, căci cea reproductivă se întemeiază pe condiții ale experienței. Principiul unității necesare a sintezei pure (productive) a imaginației, anterior aperseptiei, este, deci, principiul posibilității oricărei cunoașteri, îndeosebi a experienței”⁹. Acest „principiu” numește sinteza transcendentă a imaginației: „Numim transcendentă sinteza diversului în imaginație, când, fără a distinge intuițiile unele de altele, ea nu se raportează *a priori* la altceva decât la legarea diversului, și unitatea acestei sinteze se numește transcendentă, când, cu privire la unitatea originară a aperseptiei, ea este reprezentată ca fiind *a priori* necesară. Cum aceasta din urmă se află la baza posibilității oricărei cunoașteri, unitatea transcendentă a sintezei imaginației este forma pură a oricărei cunoașteri posibile și prin care obiectele unei experiențe posibile trebuie reprezentate *a priori*”¹⁰.

Cu privire la distincția (și raportul) dintre empiric și transcendent, la acest nivel al discuției, este implicat și raportul dintre „regula empirică a *asociației*” și „principiul *afinității* diversului”. *Asociația* reprezentărilor trimite la acel principiu subiectiv și empiric, conform căruia reprezentările nu se reproduc la întâmplare, ci conform unei reguli: o regulă cu caracter de principiu, un principiu conform căruia toate fenomenele trebuie să fie aprehendate potrivit unității conștiinței: principiul obiectiv al *afinității* fenomenelor: „...fiindcă, dacă două reprezentări s-ar reproduce unele pe altele, fără deosebire, așa cum s-au produs împreună, la întâmplare, nu ar putea rezulta nicio înlănțuire determinată a lor, prin urmare, nicio cunoștință,

⁸ *Ibidem*, pp. 136–137.

⁹ *Ibidem*, pp. 161–162.

¹⁰ *Ibidem*.

reproducerea lor trebuie să aibă o regulă, conform căreia o reprezentare intră în legătură mai curând cu una decât cu alta în imaginație. Acest principiu subiectiv și *empiric* al reproducerii după reguli se numește *asociația* reprezentărilor. Dar dacă această unitate a asociației nu ar avea un principiu obiectiv, astfel încât să fie imposibil ca fenomenele să fie aprehendate de imaginație altfel decât în condiția unei unități sintetice posibile a acestei aprehensiuni, atunci ar fi ceva cu totul accidental ca fenomene să se ordoneze într-o înlănțuire de cunoștințe omenești (...). Eu numesc *afinitatea* fenomenelor acest principiu obiectiv al întregii asociații a fenomenelor”¹¹. Conform acestui principiu, toate fenomenele trebuie să intre în simțire sau să fie aprehendate și reproduse, astfel încât să concorde cu unitatea apercipției transcendente.

Concluzie: Imaginația reprezintă, deci, o facultate a unei sinteze *a priori*, care cu privire la tot diversul fenomenal este ceea ce-i asigură acestuia „sinteza și unitatea necesară”; numai cu ajutorul acestei funcții transcendente a imaginației „devine posibilă afinitatea fenomenelor, cu ea asociația, și prin aceasta din urmă, în sfârșit, reproducerea după legi, prin urmare experiența însăși: fiindcă, fără ea, niciun concept despre obiecte nu s-ar uni într-o experiență”¹².

Sinteza recunoașterii în concept. Fără conștiința că ceea ce gândim, în legătură cu diversul intuiției, este identic cu ceea ce am gândit cu o clipă înainte, toată reproducerea în seria reprezentărilor este zadarnică. Conștiința adaugă acestui divers unitate: „Dacă, numărând, uit că unitățile pe care le am prezente înaintea ochilor au fost adăugate de mine, succesiv, unele la altele, nu aş putea recunoaște producerea numărului mai mare prin această adăugare succesivă a unității la unitate, deci nici numărul: acest concept constă în conștiința acestei unități a sintezei”¹³. Deci, diversul sintetizat prin aprehensiune și imaginație este făcut cu puțință, și din nou reunificat, cu ajutorul conceptelor intelectului, care exprimă unitatea conștiinței, unitatea originar sintetică a apercipției transcendente. „La baza oricărei necesități se află totdeauna o condiție transcendentă. Trebuie deci să se găsească un principiu transcendent al unității conștiinței în sinteza diversului tuturor intuițiilor noastre, prin urmare și a conceptelor obiectelor în genere, prin urmare și a tuturor obiectelor experienței, principiu fără care ar fi imposibil să gândim un obiect oarecare pentru intuițiile noastre”¹⁴.

b. Unele considerații privind *schematismul transcendent*

Aplicarea categoriilor la intuițiile sensibile ridică, pentru Kant, două probleme extrem de dificile. Cea dintâi este aceea a *posibilității* aplicării, de fapt, a *valorii obiective* a categoriilor: cum pot categoriile, care sunt concepte pure ale intelectului nostru, să se aplice lucrurilor, care nu depind de intelect. Răspunsul lui Kant la

¹¹ *Critica rațiunii pure*, ed. cit., pp. 166–168.

¹² *Ibidem*, p. 169.

¹³ *Ibidem*, p. 139.

¹⁴ *Critica rațiunii pure*, ed. cit., pp. 143–144.

această întrebare se află în ceea ce el numește *deducția transcendențială* a categoriilor. A doua problemă privește *modul* aplicării conceptelor pure la intuiții, ceea ce, pentru Kant, a făcut necesară evidențierea și explicitarea *condițiilor sensibile* sub care doar conceptele pure ale intelectului pot fi angajate în experiență, lucru realizat în capitolul *Despre schematismul conceptelor pure ale intelectului*. Precizăm că demersul prin care filosoful urmărește specificarea acestor „condiții formale ale sensibilității”, identificate prin schemele imaginației pure *a priori*, este, totodată, unul pe parcursul căruia se-ncearcă un răspuns la întrebarea centrală a *Criticii rațiunii pure*: cum sunt posibile judecățile sintetice *a priori*? Cu privire la acest demers, amintim și afirmația lui Kant dintr-o scrisoare adresată lui Reinhold în 1789, cum că aceasta secțiune formulează pentru întâia oară în *Critica rațiunii pure* principiul judecăților sintetice¹⁵.

În legătură cu prezența capitolului despre schematism, în *Critica rațiunii pure* s-a formulat obiecția: de vreme ce demersul din *Deducția transcendențială a conceptelor pure ale intelectului* stabilea valabilitatea și realitatea obiectivă a categoriilor, ce privea tocmai posibilitatea aplicării acestora la obiectele experienței, de ce mai avea nevoie Kant de teoria sa despre schematism? În plus, un exeget precum G.J. Warnock spunea că „a avea un concept înseamnă, totodată, a ști să-l folosești” (cf. P. Guyer și L. Chipman); deci, această secțiune privitoare la schematism nu mai era necesară. Replicând, Paul Guyer arată că „teoria despre schematism oferă dovezi care să stabilească *a priori*, pentru fiecare categorie în parte, necesitatea implicării ei în experiență. În plus, schematismul nu este o teorie generală privitoare la modul în care un concept se aplică în genere instanțelor sale particulare”¹⁶.

Kant nu crede că ar fi vreo problemă în legătură cu aplicarea conceptelor pur sensibile ale matematicii sau a conceptelor empirice folosite curent în științele naturii sau în limbajul cotidian: acestea conțin în ele însele regula pentru aplicarea lor ca predicate obiectelor particulare corespunzătoare, și astfel sunt virtual identice schemelor lor. Și, spune Guyer mai departe, „asemeni unui concept empiric, un concept matematic este o schemă sau o regulă, o reprezentare a unui procedeu universal al imaginației, prin care ea ne oferă imaginea unui concept”¹⁷. Schematismul vizează doar aplicarea categoriilor la intuiții și, de aceea, o obiecție ca cea a lui Warnock nu se susține. Și nu se susține și din alt motiv: în *Deducția transcendențială*, categoriile au fost abordate ca funcții logice, în postura lor de

¹⁵ Vezi scrisoarea adresată de Kant lui Reinhold, 12 Mai, 1789, în *Kant. Philosophical Correspondence 1759–1799*, University of Chicago Press, 1967, edited and translated by Arnulf Zweig. „And finally, Mr. Eberhard says on page 316: ‘one seeks in vain for Kant’s principle for synthetic judgments’. But this principle is unequivocally presented in the whole *Critique* from the chapter on the schematism on, though not in a specific formula. It is this: ‘All synthetic judgments of theoretical cognition are possible only by the relating of a given concept to an intuition. If the synthetic judgment is an experimental judgment, the intuition must be empirical; if the judgment is a priori synthetic, there must be a pure intuition to ground it.’”.

¹⁶ P. Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, 1997, pp. 158, 159.

¹⁷ *Ibidem*, p. 165

condiții de posibilitate a experienței; era nevoie, în plus, de precizarea „condițiilor sensibile” ale angajării lor reale în experiență (odată ce posibilitatea în genere a unei astfel de angajări a fost stabilită de deducția lor transcendentă). Prin aceste „condiții sensibile”, Kant înțelege caracteristicile specifice necesare, ce trebuie să revină obiectelor pentru ca, astfel, cunoașterea să fie posibilă. „Conceptele pure a priori trebuie să mai cuprindă a priori, în afară de funcția pe care o îndeplinește intelectul în categorii, condiții formale ale sensibilității (mai ales ale simțului intern), care includ condiția generală în care numai categoria poate fi aplicată la un obiect oarecare. Această condiție formală și pură a sensibilității, la care este restrâns în folosirea lui conceptul de intelect, vom numi-o *schema* acestui concept al intelectului, iar metoda pe care o urmează intelectul cu privire la aceste scheme o vom numi *schematismul* intelectului pur”¹⁸.

Pentru Kant, deci, a schematiza înseamnă a lega o categorie de o reprezentare a formei simțului intern (timpul), o schemă fiind înțeleasă ca „o elaborare a timpului după regula unui concept”. Fiecare categorie presupune o asemenea schemă. De pildă: *permanența* – pentru categoria substanței, *succesiunea* – pentru categoria cauzalității, *numărul*, „ca adăugare succesivă de unitate la unitate” – pentru categoriile cantității, *simultaneitatea* – pentru categoria comunității etc.

Modul aplicării conceptelor pure la intuiții este, într-adevăr, o problemă, întrucât „eterogenitatea lor este evidentă”: în vreme ce categoriile sunt reprezentări generale și țin de spontaneitatea intelectului, intuițiile sunt reprezentări particulare ce țin de receptivitatea sensibilității. În aceste condiții, schematismul este cerut ca soluție posibilă la interrelaționarea a două tipuri de entități eterogene. De la început, Kant spune că, „în toate subsumpțiunile unui obiect sub un concept, reprezentarea celui dintâi trebuie să fie *omogenă* cu reprezentarea celui din urmă (...). Dar, conceptele pure ale intelectului sunt, în comparație cu intuițiile empirice (ba chiar, în genere, cu cele sensibile), cu totul *eterogene* și nu pot fi niciodată găsite în vreo intuiție”¹⁹.

Ce sens atribuie Kant termenului de „subsumpțiune”? În teoria tradițională a judecății, subsumpțiunea desemnează relația instituită între un concept-gen și instanțele individuale care cad sub acesta. Într-o asemenea interpretare nu obținem însă sensul relației pe care Kant o stabilește între categorii și datul sensibil; mai degrabă, filosoful (așa cum precizează în *Opus Postumum*) folosește termenul de „subsumpțiune”, trimitându-ne la „concepția silogistică”, pentru a ne oferi o înțelegere analogică a aplicării conceptelor la fenomene, prin mijlocirea schemei transcendente a imaginației ca „termen mediu”²⁰. Această analogie nu sugerează

¹⁸ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Editura IRI, 1994, pp.170, 171.

¹⁹ *Ibidem*, p. 170.

²⁰ “The schematism of the concepts of the understanding, according to the form of a syllogism: (1) the major premise; (2) the subsumption of the minor premise; (3) the inference or conclusion, for the sake of experience in general—that is, the requirements for the possibility of experience, which presents a priori the system of perceptions, according to its form, and contains the empirical element

conceperea acestei aplicări drept caz al raționamentului silogistic, ci ea ne sugerează că lucrurile se petrec *ca-n* raționamentul silogistic, unde legătura dintre regula exprimată în premisa majoră și instanța căreia i se aplică în concluzie este stabilită prin subsumpțiunea acestei instanțe în raport cu condiția regulii. Oricum, Kant își propune a soluționa problema subsumpțiunii printr-o teorie a cărei concluzie este aceea că eterogenitatea conceptelor cu fenomenele nu neagă posibilitatea celor dintâi să se aplice celor din urmă. Există, totuși, ceva, „un al treilea termen”, omogen deopotrivă cu intuițiile sensibile și cu categoriile: schema transcendentă.

Analogia cu raționamentul silogistic ne oferă o prealabilă indicație asupra semnificației doctrinei schematismului pentru problema fundamentală a *Criticii*. Căci, de vreme ce pentru Kant conceptele pure ale intelectului sunt „predicate ale unor posibile judecăți”, și întrucât judecățile care aplică concepte *a priori* sunt ele însele *a priori*, urmează că întrebarea cu care se deschide capitolul despre schematism este, de fapt, întrebarea privitoare la judecățile sintetice-*a priori*. Subsumpțiunea, ca relație „mediată” între un concept pur și intuiția corespunzătoare lui, invocă principiul judecăților sintetice: orice judecată sintetică a cunoașterii teoretice este posibilă doar pe temeiul stabilirii unei relații între un concept dat și o intuiție; dacă judecata sintetică este empirică, intuiția trebuie să fie, la rândul ei, empirică, iar dacă judecata este sintetică *a priori*, atunci ea se va întemeia pe o intuiție pură. Astfel formulat, principiul presupune existența unor *condiții transcendente*, care fac cu puțință relația dintre concept și intuiție. Dacă în cazul conceptelor empirice și al celor sensibile pure ale matematicii precizarea acestor condiții nu ridică probleme speciale, ea devine problematică în schimb pentru cazul conceptelor pure, iar asta în virtutea eterogenității lor în raport cu intuițiile noastre. Aceste condiții nu sunt, de fapt, decât trăsături universale ce trebuie să revină în chip necesar tuturor obiectelor, întrucât sunt obiecte ale cunoașterii noastre. Aceste trăsături ale obiectelor sunt, totodată, înseși condițiile posibilității lor ca obiecte. Ele se regăsesc în obiecte, întrucât acestea ne sunt mai întâi date simțurilor, motiv pentru care sunt și desemnate „condiții ale sensibilității”. Ele sunt „condiții ale sensibilității”, întrucât sunt necesare unității timpului (și spațiului), timpul și spațiul ca atare fiind condițiile ultime ale sensibilității. Prezența lor în diversul ca atare nu se datorează doar simplului fapt că acesta ar fi dat simțurilor sub forma timpului, ci faptului că acest divers este, totodată, unit (legat, combinat) într-un timp unic, prin mijlocirea sintezei transcendente a imaginației. Caracterizate astfel, schemele transcendente constituie temeiul ultim de posibilitate a experienței, a sintezei pe care experiența o presupune. Totul devine inteligibil în lumina presupuziției: pentru logica transcendentă, discutarea posibilității unei judecăți nu revine la discutarea

of representation in its through going determination from intuition through the Anticipations of Perception, to Analogies of Experience”. Immanuel Kant, *Opus Postumum*, Cambridge University Press, 1995, p. 142, 22:494.

posibilității legării a două concepte (specie și gen), ci la aceea a sintezei dintre un concept și intuiția corespunzătoare lui (subsumpțiune).

Care-i *natura* unei *scheme transcendente*? În *Critica rațiunii pure*, schema transcendentă va fi pe rând desemnată drept „un al treilea termen”, „reprezentare intermediară omogenă, pe de-o parte, cu categoria, pe de alta parte, cu fenomenul”, făcând posibilă aplicarea celui dintâi la acesta din urmă, „determinație transcendentă de timp, mediind subsumpțiunea fenomenelor în raport cu categoria”, „condiție formală pură a sensibilității”, „reprezentare despre un procedeu general al imaginației de a procura unui concept imaginea lui”, „sinteza pură determinată în conformitate cu o regula a unității după concepte în genere, regula care exprimă categoria”. Toate aceste caracterizări au la bază desemnarea schemelor transcendente sub aspectul considerării funcției lor drept „adevăratele și unicele condiții pentru a procura acestor concepte o raportare la obiecte, prin urmare o semnificație”. Dintre aceste determinări ale naturii schemelor transcendente, două au reținut în mod special atenția comentatorilor, ca determinări susceptibile de contradicție: desemnarea schemei ca „*al treilea termen*” și ca „*regulă*” prescriind sintezei transcendente modalitatea proprie de realizare. De pildă, Norman Kemp Smith vorbește despre „caracterul contradictoriu al tezei kantiene”, rezultat din atribuirea de predicate contradictorii acestui „*al treilea termen*”: caracterul deopotrivă particular și universal, sensibil și intelectual. De asemenea, el invocă o așa-numită „*dificultate textuală*”, ce reiese din considerarea schemelor, deopotrivă ca entități (*al treilea termen*) și ca „*reguli*”. În plus, concepută ca regulă, schema se identifică cu conceptele, căci o regulă nu poate fi niciodată o intuiție. În acest caz, nu mai era nevoie de teoria despre schematism.

Pentru respingerea unor asemenea obiecții, mai mulți autori au propus înțelegerea schemei transcendente drept intuiție pură. În această direcție, Henry E. Allison subliniază cele două sensuri acordate de Kant noțiunii de intuiție pură. Ca intuiții pure, spațiul și timpul sunt concepute, pe de-o parte, ca *forme ale intuiției* (având un divers pur propriu, dar unul nedeterminat) și, pe de altă parte, ca *intuiții formale* (adică intuiții pure determinate prin mijlocirea sintezei transcendente a imaginației, în conformitate cu categoriile). Numai ca simple forme ale intuiției se poate spune despre intuițiile pure c-ar fi întru totul sensibile. Ca intuiții formale, adică drept rezultat al unificării diversului pur de spațiu și timp, ele necesită, pentru posibilitatea lor, sinteza transcendentă a imaginației, iar ca reguli care să prescrie modalitatea înfăptuirii lor, categoriile. Intuițiile noastre formale sunt, deci, un produs al acestei sinteze, posedând tocmai caracteristica definitorie atribuită de I. Kant schemelor transcendente. În baza diferențierii celor două sensuri ale intuiției pure se poate spune că, deși intuițiile, considerate *date*, nu sunt omogene cu categoriile, totuși, concepute ca *intuiții determinate*, spre a forma obiecte într-un timp unic, sunt omogene cu ele. De fapt, se poate găsi ceva omogen cu categoriile, nu în intuițiile însele, ci în modalitățile în care intuițiile trebuie combinate, încât să constituie obiecte într-un timp unic. Putem spune, de aceea, că

schematismul intelectului nu ne dă intuiții corespunzătoare conceptelor pure, ci tipuri de combinări (de unități ale diversului) în intuiție, corespunzătoare categoriilor. Aceste tipuri de combinări sunt determinate categorial și – spune Allison – sunt *hibride*, deopotrivă universale și necesare (întrucât sunt *a priori*) și particulare (întrucât sunt intuiții). Ele sunt schemele transcendente ale categoriilor.

Ca intuiții formale, schemele sunt considerate și „determinații transcendente de timp”, întrucât timpul este cuprins în orice reprezentare empirică a diversului (spațiul este doar forma simțului nostru extern; or, reprezentările noastre aparțin, ca modificări ale simțirii, de simțul intern). O determinație transcendentă de timp trebuie văzută ca o caracteristică universală și necesară, revenind fenomenelor situate în timp. Aceste trăsături universale și necesare ale fenomenelor în timp (sau reprezentările acestora) sunt intuiții pure. Aceasta întrucât, spune Allison, ca *forme ale intuiției*, spațiul și timpul sunt deopotrivă *forme ale intuirii* – desemnând modalitatea în care este exersată capacitatea subiectului epistemic de-a intui lucruri – și *forme, structuri esențiale revenind celor astfel intuite*²¹. De aceea, schemele transcendente sunt considerate, în același timp, intuiții formale, determinații transcendente de timp și condiții particulare sensibile. În favoarea interpretării sale, Allison invocă o notă explicativă, de subsol, dată de Kant în paragraful 26 al „deducției transcendente”, notă în care Imm. Kant „distinge” între *forme ale intuiției* și *intuiții formale*, spre a arăta că realitatea obiectivă a categoriilor depinde de intervenția mediatoare a intuițiilor formale²². În vreme ce timpul, ca atare, este doar forma generală a sensibilității, determinația transcendentă de timp, schema, ca intuiție formală, este numai condiția temporală a unei intuiții empirice actuale.

Posibilitatea înțelegerii schemelor transcendente ca „determinații transcendente de timp” și, totodată, ca intuiții pure, formale necesită lămuriri suplimentare, căci, din faptul că pentru Kant timpul însuși este intuiție pură nu rezultă în chip necesar că și o determinație transcendentă de timp să fie o astfel de intuiție²³. Ținând însă cont de faptul că a determina în genere o intuiție înseamnă pentru Kant a o sintetiza (conceptualiza), deci a o subsuma unui concept, în așa fel încât acea intuiție să fie raportată la un obiect, iar o determinație transcendentă a unei intuiții înseamnă, corespunzător, subsumarea ei în raport cu un concept pur, devine limpede că o determinație transcendentă de timp trebuie să fie o conceptualizare a timpului în conformitate cu un concept *a priori*, conceptualizare prin care timpul însuși este raportat la un obiect, iar categoria își vedește caracteristica realității sale obiective. Dar timpul însuși nu poate fi obiectivat, altfel

²¹ Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, Yale University Press, 1983, pp. 96, 97.

²² Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 154: „Spațiul, reprezentat ca obiect, cum de fapt este necesar în geometrie, conține mai mult decât numai forma intuiției, anume *sinteza* într-o reprezentare *intuitivă* a diversului dat după forma sensibilității, astfel încât *forma intuiției* dă numai diversul, iar *intuiția formală* unitatea reprezentării...”.

²³ H.E. Allison, *op. cit.*, p.182.

spus, timpul nu este un obiect și, ca atare, nu poate fi perceput. Prin urmare, o determinație transcendentă de timp trebuie văzută ca o caracteristică universală și necesară revenind fenomenelor situate în timp, caracteristică în virtutea căreia timpul poate fi reprezentat în chip determinat, ceea ce înseamnă că relațiile temporale obiective pot fi exprimate, și nu o trăsătură a timpului însuși. Pentru a arăta că determinațiile transcendente de timp (schemele transcendente) sunt ele însele intuiții pure, trebuie arătat că aceste trăsături universale și necesare ale fenomenelor în timp sunt intuiții pure. Acest fapt poate fi pus în lumină prin amintita sugestie a lui Allison, că spațiul și timpul, ca forme ale intuiției (ca intuiții pure nedeterminate), sunt, deopotrivă, forme ale intuirii și structuri esențiale revenind celor intuite.

În ce măsură această interpretare este-n acord cu semnificația dată de Kant schemei transcendente, a cărei examinare l-a condus spre asertarea, pentru prima dată, a principiului judecăților sintetice? Schema, ca intuiție pură, în virtutea caracterului ei particular și a faptului de a putea fi instanțiată, poate funcționa ca subiect logic în judecăți sintetice *a priori*, referindu-se la ceea ce poate cădea sub concepte pure. Noi putem astfel cunoaște că orice proprietate pe care ar exprima-o își va afla instanțiere în orice parte a spațiului și timpului. Și putem cunoaște aceasta independent de experiență.

O poziție diferită o exprimă Béatrice Longuenesse în lucrarea *Kant et le pouvoir de juger* (1993). Pentru aceasta, ceea ce, aparent, este o distincție privind natura a două tipuri de intuiții, reprezintă, de fapt, o simplă diferențiere a unor denumiri date uneia și aceleiași entități, în scopul de a-i releva acesteia aspecte distincte. De fapt, autoarea propune a vedea în *forma intuiției* doar o „potențialitate de formă”, neactualizată, dar actualizabilă ea însăși abia prin exercitarea sintezei transcendente a imaginației, iar *intuiția formală*, însăși această formă, ca formă a obiectelor sensibile, ca formă actualizată. Actualizarea acelei potențialități, întrucât este potențialitatea capacității noastre de a fi afectați într-un anumit mod, are loc la nivel transcendental, prin afectare internă, autoafectare, din partea imaginației pure.

Béatrice Longuenesse subliniază și accentuarea rolului acordat de Kant sintezei transcendente a imaginației (*synthesis speciosa*) în necesara sa distincție, în raport cu funcția sintetică exercitată de intelect prin concepte (*synthesis intellectualis*). Sinteza transcendentă a imaginației precedă și face ea însăși posibil orice concept al intelectului, inclusiv categoriile, desigur, aceasta *în sensul în care ele sunt pentru noi*, adică având realitate obiectivă. Ca *synthesis speciosa*, ca sinteză ce nu aparține simțului, dar aparține totuși sensibilității, fiind totodată prima aplicare a intelectului la sensibilitate, ea este anterioară producerii efective a oricărei judecăți discursive, deci, oricărei subsumări a intuiției sub categorii²⁴. Aceasta înseamnă că reprezentările imediate de spațiu și timp – ca intuiții pure,

²⁴ B. Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 238.

reprezentări singulare, sensibile, nonintelectuale, presupun deja sinteza pură a imaginației, deși, la acest nivel, al semnificației, ele nu au fost încă determinate de categorii și, ca atare, obiectivate.

Urmând această poziție, ideea identificării intuițiilor formale cu schemele transcendente nu poate fi susținută, întrucât:

- în vreme ce schemele transcendente sunt caracterizate drept „determinări transcendente de timp”, deci nu și de spațiu, intuițiile formale sunt, deopotrivă temporale și spațiale;

- prin simpla sinteză transcendentală a imaginației, ca primă aplicare a intelectului asupra sensibilității (deci, sinteza încă neobiectivată), intuițiile sunt mai întâi date, în vreme ce schemele transcendente, ca „imagini pure de timp”, presupun deja, ca inerentă în vederea obținerii lor, și cea de-a doua aplicare a intelectului asupra sensibilității, prin categorii;

- caracterizarea schemelor ca reguli, prin care conceptelor pure li se prescriu condiții sensibile ale aplicării lor, nu se potrivește defel cu cea de „reprezentări intuitive”, prin care intuiția pură formală, a timpului și spațiului, își dă sieși propriul său divers, spre a fi intuit.

O argumentare diferită, ontologică, o oferă Martin Heidegger. În interpretarea sa, Heidegger vizează următoarele lucruri:

- să pună în evidență semnificația pe care Kant însuși o atribuisese *Esteticii transcendente* pentru înțelegerea *Analiticii*;

- să susțină independența originară a spațiului și timpului, în raport cu intelectul și funcțiile lui; doar așa – spune el – *temporalitatea* va putea fi relevată ca temei ultim al subiectivității *Dasein*-ului;

- să „asigure” imaginația transcendentală ca facultate autonomă;

- să susțină ideea unei anumite spontaneități inerente sensibilității, alături de receptivitatea care-i constituie esența.

Miza finală a acestei interpretări rezidă în intenția lui Heidegger de a găsi în *Critica rațiunii pure* temeiul care să confirme propriul său concept de temporalitate, avut în vedere în legătură cu constituția ontologică a *Dasein*-ului. Pentru aceasta, el forțează adeseori textul kantian, aceasta și în intenția de a înlocui modelul ființării umane în termenii unui subiect predilect cognitiv, cu un model mai originar, care înțelege ființarea umană existențial, ca *Dasein* unitar, care, în actul conștientizării de sine, se înțelege pe sine, în ființa sa, pornind de la timp, ca *Dasein* finit.

Martin Heidegger începe prin a sesiza o aparentă contradicție ce survine la Kant între enumerarea a „două surse fundamentale ale cunoașterii”, intelectul și sensibilitatea, (A15/B29 și A835/B863), pe de-o parte, și evidențierea celor „trei elemente de bază ale cunoașterii” (A78/B104): categoriile, imaginația transcendentală și intuiția pură. Spre a reconcilia aceste două teze, Heidegger va arata că imaginația este „*rădăcina comună*”, deopotrivă a sensibilității și înțelegerii. Numai așa, spune el, teoria despre schematism poate dobândi sens.

Imaginația transcendentă nu doar reproduce o imagine concretă sau produce una empirică, ci ea „construiește actual transcendența în schematismul transcendentă”²⁵. Desigur, Heidegger urmează un alt înțeles al „transcendenței” decât Kant: dacă pentru Kant „transcendența” nu definește decât actul prin care cunoașterea devine imposibilă și, totodată, obiectul suprasensibil imposibil de cunoscut, pentru Heidegger, dimpotrivă, „transcendența” numește constituția originară a subiectivității *Dasein*-ului: a fi subiect înseamnă a transcende²⁶. Departate de a traduce imposibilitatea cunoașterii, transcendența relevă, dimpotrivă, „caracteristica de maximă autenticitate a *Dasein*-ului” – finitudinea. Or, în interpretarea heideggeriană la *Critica rațiunii pure*, tematizarea finitudinii se realizează tocmai în legătură cu considerarea imaginației transcendente ca timp originar, finit, ce face posibile, deopotrivă, sensibilitatea și înțelegerea.

Imaginația transcendentă, potrivit acestei interpretări, exprimă unitatea originară a receptivității și spontaneității. Numai intuiția empirică este exclusiv receptivă și doar discutarea funcției pur logice a intelectului la nivelul cunoașterii empirice îndreptățește accentuarea exclusivă a spontaneității sale. Dimpotrivă, la nivel transcendentă, adică la nivelul punerii problemei transcendenței, se poate vorbi despre unitatea receptivității și spontaneității. Timpul, ca pură afectare de sine a sinelui, relevă spontaneitatea intuiției pure, iar categoriile, ca reguli ale sintezei pure și, totodată, ca reprezentare a reglementării introduse, relevă receptivitatea *a priori* a gândirii pure. Temeiul unității lor este imaginația transcendentă, ca „rădăcină comună”, dar nu în sensul că intuiția pură și intelectul pur ar fi produse ale facultății imaginației, ci în sensul că ea este o „capacitate”, că ea este ceea ce furnizează temeuri de posibilitate intuițiilor și înțelegerii.

Imaginația este o modalitate a intuiției sensibile „în absența obiectului”. Spre deosebire de obiectul percepției, cel al imaginației nu trebuie neapărat să fie real (în sensul de existent, actual); imaginația își relevă astfel o anumită independență în raport cu ființarea: fiind ea însăși cea care își oferă sieși imagini, ea este o facultate formativă; ea își oferă imaginea pornind de la sine, creând-o. Ca facultate formativă, ea este, așadar, caracterizată, deopotrivă, prin spontaneitate și receptivitate (când reproduce). Trebuie precizat însă că *imaginația productivă* nu este „creatoare”, în sensul în care ar fi un *intuitus originarius*, căci ea formează doar imaginea unui posibil obiect și chiar posibilitatea de a fi produs în anumite condiții; însă producerea efectivă a acestuia nu este niciodată realizată de imaginația însăși.

Ca „rădăcină comună” a facultăților noastre, imaginația productivă este și rădăcina intuiției, ceea ce înseamnă că tocmai în ea se originează și sinteza întreită a extazelor timpului; ea este, așadar, timp originar, adică temporalitate. În plus, pentru că intelectul se vădește a fi intrinsec raportat la timp, la intuiție, el este, prin

²⁵ M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, traduction par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, 1953, p. 162.

²⁶ M. Heidegger, *Despre esența temeiului*, în *Repere pe drumul gândirii*, București, Editura Politică, 1988, p. 82.

însăși natura sa, finit. Heidegger merge și mai departe, arătând ca *apercepția* este pur și simplu o reflectare a unității imaginației transcendente; ea nu mai trebuie considerată a fi principiul propriu-zis al sintezei (ca la Kant), ci doar reprezentarea unității originare dată în imaginație. Aceasta va avea, desigur, consecințe asupra semnificației categoriilor, considerate de Im. Kant drept funcții ale unității originar-sintetice a *apercepției* transcendente. Pentru Heidegger, categoriile își dobândesc realitatea obiectivă prin faptul că ele reflectă unitatea originară sintetică a imaginației transcendente.

Martin Heidegger realizează în chip evident o transgresare a textului kantian, în vederea „susținerii” propriului său concept de temporalitate. De pildă, pentru Kant, imaginația nu întrunește deopotrivă caracteristicile receptivității și spontaneității, așa cum revin ele sensibilității și intelectului. Afirmarea kantiană a caracterului sensibil al facultății imaginației nu este totuna cu a spune că ea este „receptivă”. Imaginația este o facultate sensibilă doar prin aceea că ea acționează (are o înrâurire) asupra intuiției. Prin aceasta, ea nu receptează impresii, ci doar le sintetizează. De asemenea, la Kant, sinteza imaginației este o expresie a spontaneității gândirii, ea determinând *a priori* simțul intern în privința formei lui, această determinare fiind în acord cu unitatea *apercepției*. Dacă el reușește să arate că unitatea timpului este în acord cu unitatea originar-sintetică a *apercepției*, urmează că timpul însuși este supus regulilor prescrise de categorii. Or, cum am văzut, interpretarea heideggeriană conduce spre o cu totul altă concluzie.

Comentatorul german se oprește și el asupra notei de subsol de la § 26 al *Deducției transcendente*, considerând că-i vorba despre o distincție clară între „*forme ale intuiției*” și „*intuiții formale*”. El își propune să arate că, pentru Kant, *intuiția formală* nu-i o reprezentare originară, ci una derivată, și anume una care presupune în prealabil forma intuiției și, ca atare, ceea ce Heidegger numește „*unitatea syndotică originară*” a spațiului și timpului – ca *forme ale intuiției*. Unitatea dată de intuiția formală și determinată de gândire se aplică unui divers dat, originar ordonat, unit ca întreg în unicitatea lui (*unitatea syndotică*) în și prin spațiu și timp – ca forme ale intuiției – având un divers omogen și pur. Schemele categoriilor pot fi considerate ca intuiții formale, a căror unitate – ca unitate obiectivă ce presupune intervenția sintetizatoare a intelectului – este posibilă doar pe temeiul acelei prealabile unități nonobiective, date ca atare, a spațiului și timpului originar, înțelese ca forme ale intuiției. Unitatea aceasta nonobiectivă a formelor intuiției este obținută doar prin exercitarea sintezei transcendente a imaginației, iar unitatea „derivată” a intuițiilor formale este obiectivă, pentru că presupune prezența categoriilor.

Prin acesta interpretare, Heidegger nu admitea să vadă în imaginația pură un simplu „efect” al intelectului asupra sensibilității, ci o facultate autonomă, care reprezintă, ea însăși, „rădăcina comună” a celorlalte două facultăți (ca „rădăcină” a subiectivității *Dasein*-ului). Numai cu un asemenea înțeles dat imaginației transcendente, spune filosoful, se poate oferi un răspuns complet întrebării

călăuzitoare a *Criticii rațiunii pure*: cum sunt posibile judecățile sintetice *a priori*? Căci tocmai unitatea dintre intuiție și gândire este cunoaștere sintetico-*a priori*. Numai că, Immanuel Kant considera că le poate releva acestora unitatea ca provenind, nu dintr-o „rădăcină comună”, ci din conlucrarea lor, prin mijlocirea sintezei transcendente a imaginației, al cărei produs sunt schemele categoriilor.

c. Sinteza transcendentală a imaginației ca „auto-afectare”

Întrebându-se cu privire la cunoașterea de sine, ca fenomen, Kant își dă seama că are, de la început, parte de o dificultate, o dificultate legată de faptul că, prin simțul intern „*noi nu ne putem intui pe noi înșine decât în măsura în care suntem afectați intern*”; aceasta nu ar însemna nimic altceva decât că sinele este deopotrivă activ și pasiv; altfel spus, că sinele deopotrivă afectează și este afectat de către sine. Or, tocmai aceasta pare a fi contradictoriu. Căci, cum poate fi unul și același sine deopotrivă activ (adică spontan, determinant) și pasiv (adică receptiv sau determinat)? „Ca pasiv, sinele este cel care își apare sieși ca urmare a faptului de a fi fost afectat; ca activ, sinele este cel care se afectează pe sine, adică își produce propria obiectivare, se determină pe sine ca obiect dat, spre a fi cunoscut în experiența internă. Caracterul paradoxal al situației rezidă în aceea că subiectul pare a avea o dublă conștiință de sine”²⁷.

În prelungirea semnificării acestei probleme, Kant vine să arate că situația este și rămâne paradoxală doar câtă vreme nu distingem „cu grijă” între două facultăți ale subiectului. Nu este vorba, deci, despre un sine activ și unul pasiv, ci despre o facultate eminent activă (apercepția pură) și, corespunzător, despre o facultate pasivă (simțul intern sau aprehensiunea), care „dau conștiința de sine obiectivă (conștiința de sine – ca existență *determinată* în timp, adică experiența internă) doar în baza *conlucrării* lor”²⁸. Iar ceea ce poate să dea seama de această conlucrare este tocmai doctrina autoafectării, potrivit căreia sinele, deopotrivă, se dă și își este sieși dat.

Autoafectarea este activitatea determinantă pe care intelectul (și, implicit, aperipecția) o exercită asupra celeilalte facultăți, simțul, prin intermediul sintezei transcendente a imaginației. „Sub numele de sinteză transcendentală a imaginației, intelectul exercită deci asupra *subiectului pasiv*, a cărei *facultate* este, o acțiune despre care noi spunem cu drept cuvânt că simțul intern e afectat de ea”²⁹. Din această caracterizare, reiese că autoafectarea reprezintă tocmai sinteza transcendentală a imaginației. De ce apelează, totuși, Kant la o nouă desemnare a unuia și aceluiași fenomen? Deși denumirea kantiană de „sinteză” trimite deja la spontaneitatea subiectului cognitiv, „autoafectarea” vine să dezvăluie și aspecte

²⁷ C. Ionescu, *Un alt argument kantian împotriva idealismului problematic*, în *Portret de grup cu filosofia*, Timișoara, Editura Universității de Vest, 2004, p. 226.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Kant, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., pp. 147–148.

presupuse prin „sinteză”, dar neexplicitate prin această desemnare. De pildă, ea „evidențiază faptul că spontaneitatea subiectului presupune exersarea de sine în raport cu reguli date de subiectul însuși, și, de asemenea, ea revelează simultaneitatea dublului aspect activ/pasiv ce caracterizează orice demers cognitiv uman”³⁰. Apoi, enunțând faptul că experiența noastră cognitivă presupune deopotrivă receptivitate și spontaneitate, autoafectarea enunță mai clar finitudinea originară a subiectului epistemic.

Singurele pasaje din *Critica rațiunii pure* ce fac în mod explicit menționarea autoafectării sunt presupuse de § 8 (B67-9) și § 24 (B152-6). Dacă în paragraful 8 din *Estetica transcendentă* Kant pare să echivaleze autoafectarea cu aprehensiunea (B68), în fragmentul atașat la § 24 aflăm vorbindu-se despre conștiința empirică a succesiunii diversului de reprezentări privind stările interne ale subiectului, conștiință care este obținută abia prin intervenția sintetizatoare a imaginației transcendente. Acum, Kant identifică mai întâi aprehensiunea cu „apercepția empirică” (conștiința empirică de sine, subiectivă și contingentă). În § 16, filosoful spusese că această „conștiință empirică ce însoțește diverse reprezentări este în sine dispersată și fără relație cu *identitatea* subiectului” (B133), iar în § 18, că „unitatea empirică a conștiinței se raportează, cu ajutorul asociației reprezentărilor, la un fenomen și este cu totul contingentă” (B139–40), numind-o în acest context „unitate subiectivă a conștiinței” și „unitate empirică a apercepției” sau aprehensiune. Din § 16 al *Deducției transcendente* aflăm și că apercepția empirică este diferită de „apercepția pură transcendentă”, înțeleasă drept unitate transcendentă a conștiinței de sine.

În fragmentul atașat paragrafului 24, Kant subliniază că, în cazul cunoașterii de sine a subiectului, succesiunea pur subiectivă a trăirilor și reprezentărilor în simțul intern constituie o componentă necesară, dar nu și suficientă (a cunoașterii de sine): simplul fapt că reprezentările mele interne îmi sunt date succesiv nu este totuna cu reprezentarea acestei succesiuni – ca succesiune obiectivă de reprezentări. Iar această „reprezentare determinată a succesiunii” este posibilă prin sinteza imaginației transcendente.

Distingând între sensibilitate și simț și numind imaginația drept „facultate de a reprezenta în intuiție un obiect în *absența* lui”, Kant spune că „imaginația aparține sensibilității”, dar sinteza ei este o funcție a spontaneității, care este determinantă, și nu ca simțul, numai determinabilă; ea poate determina *a priori* simțul în ce privește forma lui, în conformitate cu unitatea apercepției”³¹. Tocmai faptul că ea numește exercitarea intelectului la nivelul sensibilității face posibilă înțelegerea autoafectării ca presupunând conlucrarea facultăților sinelui, activă și pasivă. Tot aici, în § 24, Kant distinge aspectul intelectual (*synthesis intellectualis*) de cel figurativ al sintezei transcendente (*synthesis speciosa*). Or, această

³⁰ C. Ionescu, *op. cit.*, p. 11.

³¹ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 146.

distincție face cu puțință considerarea a două *niveluri ale autoafectării*. La un prim nivel (nonobiectiv), autoafectarea ar putea fi înțeleasă ca acțiune exercitată prin sinteza imaginației asupra diversului pur al sensibilității (cea dintâi aplicare a intelectului asupra simțului). Ar urma aducerea acestei unități nonobiective la unitatea originar sintetică a apercepției, *obiectivarea ei*, prin supunerea sa în raport cu funcțiile intelectului (categoriile).

O altă distincție survine între două *considerări ale autoafectării*. Când considerăm actul autoafectării în mod *formal*, ca o condiție *a priori* pentru orice determinare empirică posibilă, autoafectarea este determinația dată sintezei transcendente a imaginației, concepută și realizată sub îndrumarea regulilor prescrise de intelect; când, același act îl considerăm ca fiind în mod *actual* realizat în experiență, autoafectarea este văzută ca activitatea prin intermediul căreia mintea își transformă conținutul în obiect al reprezentării.

În *Critica rațiunii pure*, autoafectarea nu poate fi tratată separat de așa-numita „afectare externă”, ce determină receptivitatea noastră, în măsura în care putem fi afectați de obiecte, diferite de noi. Afectarea externă ne oferă unicul conținut posibil al cunoașterii, pe când autoafectarea, presupunând deopotrivă receptivitatea simțului intern și abilitatea de a fi afectați de mintea noastră proprie, nu ne oferă un nou conținut (și nici nu-l produce din sine), ci doar sintetizează conținutul primit de la simțul extern, făcând-o în acord cu regulile intelectului. Conținutul empiric al reprezentărilor noastre nu este, deci, produs de simțul nostru intern, deși este intuit de acesta. Dacă nu ar fi așa, ar trebui afirmat că avem o intuiție pură spontană, ce generează din sine însăși, deopotrivă, reprezentările și obiectul lor actual, ceea ce ar conduce, desigur, la confuzia cu acea „intuiție intelectuală” a „intelectului arhetip” (Dumnezeu).

În aceste condiții, cred că putem vorbi despre două afectări realizate în raport cu simțul intern: afectarea prin impresii primite în simțul extern, ce constituie materia pentru forma simțului intern, timpul; afectarea simțului intern de către intelect, autoafectare, prin sinteza figurată, sinteza imaginației transcendente.

O tratare mai extinsă și mai elaborată a autoafectării o aflăm într-un fragment kantian descoperit oarecum recent, *Vom inneren Sinne (Despre simțul intern)*, supranumit și „Fragmentul de la Leningrad”³². Potrivit Cristinei Ionescu, „structura generală a argumentării lui Kant din acest text poate fi redată astfel:

P1. Autoafectarea este necesară pentru posibilitatea experienței interne.

P2. Posibilitatea autoafectării se bazează pe realitatea simțului extern.

Concluzia: „Simțul extern este o presuposiție necesară pentru posibilitatea experienței interne”³³.

³² Imm. Kant, *On Inner Sense*, în *International Philosophical Quarterly*, vol. XXIX, nr. 3, 1989. The English translation is by Hoke Robinson: „Vom inneren Sinne”, *Loses Blatt Leningrad I*, în *Kant – Forschungen*, 1987, pp. 18–21.

³³ C. Ionescu, *op. cit.*, p. 229.

Chiar de la începutul „fragmentului” întâlnim afirmația: „(Timpul) este (aspectul) pur subiectiv al formei intuiției interne, în măsura în care suntem afectați de noi înșine (și) ca atare conține doar maniera în care noi ne apărem nouă înșine, iar nu aceea în care noi suntem”(I–2–4). Câteva rânduri mai departe, Kant adaugă: „În experiența internă pe care eu o produc, mă autoafectez prin aceea că aduc reprezentările simțului extern într-o conștiință empirică a stării mele. Prin aceasta, eu mă cunosc pe mine însumi, însă numai în măsura în care sunt afectat de mine însumi (I, 9–14). Să observăm mai întâi că în aceste fragmente reapare una dintre ideile exprimate în *Critica rațiunii pure*, cum că mă cunosc ca eu afectat, iar nu ca eu care produce această afectare (ca pură aperseptivitate). Apoi, este vizată corelația dintre autoafectare și reprezentările simțului extern, aceasta ținând de intenția lui Kant de a întări argumentul menit să respingă idealismul material, sceptic, de tip cartezian. Reamintesc că filosoful german argumentase în această direcție și în secțiunea dedicată în *Critică* celui de-al patrulea „Paralogism al rațiunii pure” și, mai ales, în „Respingerea idealismului”, pasajul adăugat în cea de-a doua ediție a *Criticii rațiunii pure* secțiunii dedicate „Postulatelor gândirii empirice în genere”.

Discuția în jurul doctrinei autoafectării – ca soluție kantiană la așa-numitul „paradox al simțului intern”, pune în lumină, credem, următoarele:

- a) identificarea funcției autoafectării cu sinteza transcendentă a imaginației;
- b) distingerea celor două funcții ale afectării: ca afectare propriu-zisă, presupusă de „experiența externă”, și ca afectare transcendentă (ca funcție de determinare, combinare, sintetizare realizată la nivel transcendent, independent de experiență);
- c) considerarea cunoașterii de sine ca presupunând „cunoașterea de mine însumi ca obiect gândit”, adică „nu așa cum *sunt* în fața intelectului, ci așa cum îmi apar mie însumi”³⁴: aceasta înseamnă că este imposibil ca eu pur transcendent să îmi fie dat ca obiect de cunoscut;
- d) considerarea simțului extern drept condiție necesară a autoafectării și, implicit, a cunoașterii de sine empirice;
- e) specificarea a trei forme posibile ale conștiinței de sine: *conștiința de sine empirică*, pur subiectivă și contingentă; *conștiința de sine transcendentă*, exprimată în judecata „eu gândesc” (simpla conștiință a spontaneității mele ca intelect: „în unitatea originară sintetică a aperseptiei... eu sunt conștient de mine însumi... nu așa cum îmi apar, nici așa cum sunt în mine însumi, ci numai că sunt” (§25); *conștiința de sine obiectivă*, empiric determinată (experiența internă).

Cu privire la *semnificațiile* pe care doctrina autoafectării le oferă în direcția unei mai bune înțelegeri a teoriei kantiene a cunoașterii, putem sublinia următoarele:

³⁴ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 149.

- a) contribuția la susținerea idealismului transcendent, prin respingerea deopotrivă a idealismului cartezian, a realismului dogmatic și a realismului transcendent (poziția care susține deopotrivă existența și cunoașterea lucrurilor ca lucruri în sine); afirmând realitatea experienței externe și primatul ei cognitiv asupra experienței interne, Kant nu ajunge nicidecum la afirmarea dogmatică a primatului ontologic al lumii externe: „materia” – considerată drept condiție a experienței interne – „nu este scoasă din experiența externă, ci este presupusă *a priori* ca o condiție necesară a oricărei determinări de timp”³⁵;
- b) evidențiind necesitatea presupozitiei realității obiective a spațiului pentru realizarea sintezei diversului de trăiri date subiectului doar în simțul intern, Kant „ne ajută să înțelegem de ce, vorbind despre schemele transcendente, le-a considerat doar ca determinatii *a priori* de timp; folosirea efectivă a schemelor în experiență, oferindu-ne posibilitatea ordonării obiective în timp, presupune deja, de fiecare dată, realitatea obiectivă a formei intuiției externe”³⁶;
- c) contribuția la explicitarea notei de subsol de la B 160-1, notă ce pare a trimite la o posibilă distincție între „forma intuiției” și „intuiția formală”: în baza doctrinei autoafectării se poate argumenta în favoarea identității de natură între ceea ce Kant desemnase în *Estetica transcendentă* drept „forme ale intuiției” și ceea ce textul notei respective invocă sub denumirea de „intuiții formale”: considerând *forma intuiției* ca „formă pentru o materie”, timpul/spațiul reprezintă o „potențialitate de formă” (Béatrice Longuenesse), ce poate fi actualizată la nivel transcendent prin autoafectare („devenind” *intuiție formală*);
- d) posibilitatea unei mai bune întâmpinări a obiecțiilor născute din interpretarea unei afirmații atribuite de către Jacobi lui Kant, cum că lucrurile în sine ne afectează, Jacobi părând a identifica afectarea cu cauzalitatea; vorbind despre afectarea externă, Kant vorbește însă despre *materia* a ceea ce va fi determinat ca fenomen: afectarea nu este deci reductibilă la un mecanism causal de influență asupra organelor noastre de simț, ea vizând orizontul prealabil de posibilitate, inclusiv pentru orice relație causală presupusă de experiența obiectelor empirice.

³⁵ *Ibidem*, p. 229.

³⁶ Cf. C. Ionescu, *op. cit.*, p. 19.

SALOMON MAIMON ȘI PROBLEMA CREĂRII LUCRURILOR¹

ANDREI TODOCA

Abstract. Maimon draws up an own system of transcendental logic where the main role is played by what he calls the “principle of determinability”. The aim of this principle is to produce “real” thinking.

This principle is the basis for understanding the rules of generation of objects in the world; the chain of determination is being thought by an infinite intellect, for whom thinking and existence coincide. We are endowed only with a finite intellect, although ours is identical in nature with the infinite one. Our task in the world is to seek out and understand the connections between things as the infinite intellect conceived them. Due to our finite power of thinking and to the intervention of the imagination, we see things in a distorted manner, that is, arbitrarily. Unless we understand the correct chain of determination, all our empirical syntheses in the world are purely arbitrary ones. Only by understanding the generation rule of the empirical objects we can understand their possibility.

The aim of this article is to show the fact that actually Maimon’s philosophy, due to the above mentioned particularity of his thinking, may deliver the basis for an alternative understanding of the role of human creation, that is, technical creation within a different ontological frame. It also tries to show that, by starting from the Maimonian frame and by pushing it further, freedom is rather possible within the theoretical than in the practical field of action.

Keywords: Kant, transcendental logic, principle of determinability, objects, human creation

Maimon a fost un gânditor evreu care a ajuns în Berlinul sfârșitului de secol XVIII, unde a luat contact cu kantianismul, mai precis cu dualismul kantian². El a interiorizat această filosofie și a reanalizat-o însă dintr-o perspectivă monistă. În multe situații, ideile sale sunt surprinzătoare și par a fi de-a dreptul contradictorii cu fundamentele filosofice proprii atât criticismului, cât și ale precursorilor filosofiei critice (în special școala leibniziano-wolffiană), de la care Maimon pornește în abordarea sa. Realizările sale însă au impus respect. Kant însuși a ajuns

¹ Această lucrare a fost posibilă prin sprijinul financiar oferit prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU/89/1.5/S/60189, cu titlul „Programe postdoctorale pentru dezvoltare durabilă într-o societate bazată pe cunoaștere”.

² O impresionantă istorisire a vieții sale pline de peripeții poate fi găsită în S. Maimon: *Salomon Maimon’s Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von K. P. Moritz (neuherausgegeben von Zwi Batscha)*, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1984 (*Povestea vieții lui Salomon Maimon*. Istorisită de către el însuși și editată de către K. P. Moritz – reeditată de Zwi Batscha).

să-i prețuiască înzestrarea filosofică³. Maimon construiește un sistem de coaliție (după propria sa mărturie), care este creat special pentru a rezolva problemele filosofiei teoretice kantiene. Soluțiile oferite de el sunt extrem de incitante, dar mai interesante chiar decât acestea sunt consecințele filosofice care pot fi trasate pe baza ideilor pe care el însuși nu le urmează până la capăt. Tocmai în explorarea unora dintre aceste drumuri ideatice constă prezentul articol, iar această sondare, realizată prin împingerea spre exterior a gândirii maimoniene, oferă, credem noi, rezultate valoroase. Dar punctul de pornire în pătrunderea sistematică a ideilor lui Maimon este cel legat de problema posibilității și a existenței actuale.

În gândirea tradițională din vremea sa, în metafizica de școală, de factură leibniziano-wolffiană, posibilitatea era un element central al ontologiei⁴. Pe marginea posibilității se articula principiul noncontradicției, după care urma diferențierea între posibilitatea externă și internă, ultima fiind eșafodajul pentru construirea teoriei esenței, după cum este foarte bine prezentată argumentarea în compendiu de metafizică al lui Alexander Gottlieb Baumgarten, manualul școlar prin excelență din vremea lui Kant (după care a predat el însuși multă vreme)⁵. Și în acest punct intervine raportarea la existența actuală (*Wirklichkeit* – germ.), prin care se spune, în esență, că nu toate lucrurile care sunt posibile, sunt totodată și real-existente, dar și că toate lucrurile actual-existente, în virtutea faptului că sunt actual-existente, sunt totodată și posibile. Aceasta este o viziune foarte simplă,

³ Kant a susținut că Maimon l-a înțeles mai bine decât prietenii și adversarii săi deopotrivă, apreciindu-l în mod explicit (Imm. Kant, *Werke*, Band IX, Akademie Textausgabe XI, Walter de Gruyter & Co., 1968, p. 49). Kroner îi prețuiește în mod excepțional această inteligență: „Gânditorul cel mai ager la minte care intră în discuție cu privire la continuarea dezvoltării [gândirii filosofice] între Kant și Fichte este fără niciun fel de îndoială Salomon Maimon” - trad. ns.) (R. Kroner: *Von Kant bis Hegel*, 4. Auflage, 2007, Tübingen, Mohr Siebeck, p. 326).

⁴ Anumite părți argumentative conținute în acest articol sunt conținute și în: M. A. Todoca, *Salomon Maimon despre posibilitate și actualitate: poate fi găsită o dreaptă măsură pentru toate lucrurile lumii acesteia?* publicat în *Studia theologia graeco-catholica varadiensis*, nr. 2/2012, Oradea.

⁵ Este vorba despre A. G. Baumgarten, *Metaphysik*, ins Deutsche übersetzt von Georg Friedrich Meier, Jena, Dietrich Scheglmann Reprints, 2004. Aici ni se spune:

„§ 42. Tot ceea ce este actual, este posibil pe plan intern §. 41. sau, dacă într-un lucru se instituie actualitate, atunci în el se instituie și posibilitatea internă; sau pornind de la actualitate, putem concluziona în direcția posibilității.

§ 43. Ceea ce este imposibil pe plan intern, nu este actual. §. 42. Dacă se renunță la posibilitatea internă (...), atunci se renunță (...) și la actualitate; sau putem concluziona că ceea ce nu este posibil pe plan intern nu poate fi nici actual.

§ 44. Unele din cele posibile nu sunt actuale §. 41. Sau chiar dacă un ceva are un oarecare grad de posibilitate, totuși i se poate nega actualitatea; sau nu întotdeauna putem concluziona de la posibilitate spre actualitate.

§ 45. Unele din cele ce nu sunt actuale, sunt nu mai puțin posibile §. 44. sau, dacă actualitatea este suprimată, atunci nu înseamnă că din acest motiv cade (...) întotdeauna și actualitatea, și nu întotdeauna putem concluziona că un ceva nu ar avea nicio posibilitate pentru că nu ar fi actual”. „Așadar, pe scurt, multe lucruri sunt posibile; dar numai unele sunt și actual-existente. Dar din moment ce ele sunt real-existente, ele trebuie să fie și posibile.”

robustă și extrem de apropiată de orice intelect care analizează din perspectivă filosofică acești factori. Ea a fost împărtășită și de către Kant, care o formulează foarte pregnant în *postulatele gândirii empirice* din *Critica rațiunii pure*⁶.

Ei bine, aceste principii fiind înțelese și acceptate, desigur că este extrem de surprinzător și aparent chiar contradictoriu să găsim în gândirea lui Maimon opinia că nu toate lucrurile real-existente sunt totodată și posibile: „Actualitatea este posibilitatea completă a unui lucru, conform școlii leibniziano-wolffiene. Conform teoriei mele în schimb, actualitatea unui lucru este reprezentarea sa în timp și spațiu. Din aceasta rezultă 1) că posibilitatea și realitatea sunt total independente una de cealaltă: adică nu toate câte sunt posibile sunt și actuale, dar și că nu toate câte sunt actuale sunt și posibile în accepțiune pozitivă. Toate intuițiile, în măsura în care sunt reprezentate în timp și spațiu, sunt actuale, dar nu și posibile, în măsura în care noi nu înțelegem modul lor de generare”⁷. Acesta este punctul din care pornește investigația sub aspect sistematic a prezentului proiect. Prin urmare, este necesar să vedem cum ajunge Maimon la astfel de concluzii. Ele sunt posibile numai în virtutea unor elemente idiosincratice (pseudo-) sistemului său (el însuși nu se exprimă întotdeauna univoc la adresa formei de sistem a gândirii sale), și aceste elemente sau puncte centrale în teoria sa sunt: un principiu nou al gândirii și o teorie monistă asupra genezei a obiectelor.

Primul punct, anume principiul gândirii introdus de către el, se numește „principiul determinabilității” (*Satz der Bestimmbarkeit* – pe care îl dezvoltă pe larg într-o lucrare ulterioară, numită *Neue Logik oder allgemeine Theorie des Denkens* / „Noua logică sau o teorie generală a gândirii”⁸, deși reperele sale esențiale sunt deja puternic prezente în *VTP*). Acest principiu fundamentează un nou tip de gândire – gândirea reală (*reell* în germană, spre deosebire de *real*). În universul său monist, gândirea reală este singura care determină obiectele – chiar și problematica adevărului este una secundară acestor considerații –, el este de părere că nu are sens să ne preocupe întrebarea dacă unele concepte sunt adevărate sau false, ci doar dacă prin ele se exprimă o gândire reală sau nu, în concepte sau în

⁶ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Ed. Iri, București, 1998, p. 223:

„4. Postulatele gândirii empirice în genere:

1. Ceea ce se acordă cu condițiile formale ale experienței (în ce privește intuiția și conceptele) este *posibil*.

2. Ceea ce se acordă cu condițiile materiale ale experienței (ale senzației) este *real*.

3. Ceea ce este determinat ca fiind în acord cu realul după condițiile universale ale experienței este (există) *necesar*.” Și aici putem constata că posibilul premerge actual-existentului și că acesta, odată ce există, trebuie să fie totodată posibil.

⁷ S. Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2004, p. 284–289 (în continuare citare ca *VTP*).

⁸ S. Maimon: *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens. Nebst angehängten Briefen des Philaletes an Aenesidemus* („Încercare în direcția unei noi logici sau teorii a gândirii. Împreună cu scrisorile lui Philaletes către Aenesidemus”), Berlin, Verlag von Reuther & Reichard, 1912.

propoziții⁹. Pentru el, există, așadar, pe lângă gândirea formală și cea de factură transcendentă (cum era deja cunoscută în accepțiune kantiană), și o gândire reală, care are ca opus gândirea arbitrară. Dar în ce constă această gândire reală?

În general, legarea a două sau mai multor elemente într-o unitate se realizează printr-o sinteză. Să luăm însă exemplul unei sinteze cu două elemente. Maimon ne spune că dacă unul dintre aceste elemente poate fi gândit atât în legătură cu celălalt, dar și în sine, independent de al doilea, atunci acesta este subiectul sintezei. Dacă, în schimb, al doilea element nu poate fi gândit în și pentru sine, ci numai în legătură cu primul, atunci el este predicat în sinteză. Subiectul și predicatul sunt astfel analizate din perspectiva diverselor posibilități de a fi determinate. Prin urmare, subiectul, partea independentă, este numit de către Maimon determinabilul, iar predicatul determinarea. Conform principiului maimonian al determinabilității, o determinare nu poate reveni în mod legitim decât unui singur subiect; până aici, lucrurile par a fi ușor de înțeles. Dar Maimon nu se oprește în acest punct; el susține că dacă ar fi să respectăm în totalitate acest principiu al determinabilității, atunci ar trebui să spunem și că un determinabil nu poate primi decât o singură determinare, ceea ce este foarte dificil de acceptat. Urmarea este că chiar Maimon, creatorul acestui principiu, nu reușește să îl respecte în totalitate. El însuși susține în diverse pasaje poziții contradictorii, spunând atât că un determinabil poate avea o singură determinare, cât și că lui îi pot reveni mai multe determinări (măcar în mod disjunctiv în momente diferite de timp, dacă nu simultan). Pe de altă parte, dacă el nu ar găsi o posibilitate pentru determinarea paralelă a unui determinabil prin mai multe determinări, atunci întreaga structură a cunoașterii concrete nu ar mai putea fi explicată. De aceea, el recurge la precizarea mai în profunzime a poziției sale, spunând că, în mod strict, principiul determinabilității nu poate fi respectat decât de către un intelect infinit, pentru care a gândi este totuna cu a crea, spre deosebire de intelectul nostru limitat, care trebuie să opereze cu determinări simultane pentru același determinabil. Dar cum arată instanțiat *in concreto* acest principiu? În repetate rânduri, Maimon apelează la exemple din matematică pentru a-l ilustra. El ne spune¹⁰, astfel, că

⁹ S. Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2004, p. 84: „Cu privire la gândul considerat în sine, nu există niciun concept adevărat sau fals, ci fie înaintea noastră este un concept, sau niciunul,” și *VTP* p. 86: „Prin urmare, mai degrabă împart propozițiile în reale și nonreale, în loc de propoziții adevărate sau false; diferența între cele reale și cele nonreale (din perspectiva gândirii) va consta așadar numai în aceea că cele din urmă au nevoie cel puțin de o propoziție reală, fără de care ele nu sunt de niciun folos în gândire, anume principiul noncontradicției.”

¹⁰ *VTP* p. 51: „Dacă o sinteză este de felul că o componentă a acesteia poate fi gândită fără relaționare la cealaltă, adică atât în sine, cât și în cazul unei alte sinteze, în timp ce cealaltă componentă nu poate fi gândită fără relaționare la prima, atunci prima se numește subiectul sintezei, iar cea din urmă predicatul sintezei. De exemplu, un triunghi sau un spațiu închis în trei linii poate fi gândit disjunctiv atât în sine, fără relaționare la faptul de a fi dreptunghic sau ascuțit, cât și în aceste

pentru determinabilul „spațiu” avem determinarea „închis în trei linii”; aceasta funcționează la rândul ei ca determinabil pentru următoare determinare a lanțului determinabilității, care este „figură”, și mai apoi „triunghi”. Prin urmare, a spune că „triunghi” este o determinare a „spațiului”, este o sinteză ilicită, care sare peste etape decisive în ceea ce el numește gândirea reală. Odată ajunși în acest punct însă, Maimon nu ne mai poate fi de ajutor în mod univoc, deoarece pentru determinabilul „triunghi” nu putem decide fără putință de tăgadă că determinarea unică ce îi revine este „dreptunghic” și nu „isoscel” sau „echilateral”. Astfel, el este constrâns să introducă numeroase precizări care să facă măcar în parte posibilă determinarea multiplă, până la urmă acceptând că un determinabil poate avea determinări opuse, dar numai într-o succesiune temporală, nu simultan; nu este însă de acord că un determinabil poate avea mai multe determinări care nu sunt opuse între ele (ci doar diverse), chiar dacă acestea ar trebui să intervină în momente diferite în timp¹¹ – aceasta nu ar mai fi gândire reală. Dar, pentru moment, propun

tipuri de sinteză. În schimb, faptul de a fi dreptunghic sau ascuțit nu poate fi gândit în genere fără triunghi. Aici, așadar, triunghiul este subiect, iar faptul de a fi dreptunghic sau ascuțit predicat; iar conceptul care ia naștere din această (...) sinteză este un concept absolut.” Și, mai departe, p. 204: „Că nu orice parte a sintezei poate fi considerată simultan ca subiect și predicat în raport cu cealaltă, ne este indicat deja de către utilizarea limbajului. De exemplu putem foarte bine spune: «masă dreptunghiulară», dar nu putem spune «triunghi mesic». «Linie neagră», dar nu «negru linic» și altele asemenea. Oare unde se găsește temeiul pentru această situație? Vrem să spunem cu aceasta (așa cum pretindem într-adevăr) că generalul este predicatul, iar particularul subiectul unei sinteze? Dar atunci de ce este dreptunghiul mai general decât masa? Oare numai pentru că nu doar o masă, ci și o ușă, o fereastră ș.a.m.d. pot fi dreptunghice?; dar în acest caz nu doar un dreptunghi poate fi masă, ci și un cerc, un triunghi ș.a.m.d., și tot așa se prezintă situația și în privința celui de-al doilea exemplu; negrul poate reveni mai multor lucruri decât unei linii, dar și linia poate reveni mai multora decât strict negrului. Temeiul pentru aceasta este, prin urmare, necesarmente cel indicat de către mine; anume: subiectul este acea parte a unei sinteze, care constituie o sinteză și în sine, prin urmare el poate fi gândit și în sine ca obiect, fără relaționare la cealaltă parte. Predicatul, în schimb, este acea parte care în sine nu constituie nicio sinteză, putând fi, prin urmare, doar parte componentă a unei sinteze, nu poate fi însă gândit în sine ca obiect”.

¹¹ *VTP* p. 82: „Aceasta din urmă ne dă reprezentarea despre simultaneitatea necesară, tot așa cum cea anterioară ne oferă reprezentarea succesiunii necesare. Căci din moment ce reprezentările sunt întotdeauna succesive (chiar și dacă am găsi că această succesiune este doar arbitrară, prin aceea că ne-o putem închipui și în ordine inversă, totuși această ordine inversată a succesiunii trebuie să se întâmple într-un timp diferit de cel tocmai menționat, prin urmare la un moment dat nu poate fi actual decât numai un singur tip de succesiune): astfel că noi nu putem ști dacă nu cumva obiectele în sine se succed unele după altele, așa cum se întâmplă în subiectul nostru. Aici avem însă (...) o caracteristică pe baza căreia putem s-o recunoaștem; anume, dacă găsim un fenomen a cărui determinare nu poate fi pusă în continuitate cu determinarea precedentă a aceluiași fenomen, ci cu o altă determinare, atunci judecăm că determinările nu se succed una după cealaltă (în tocmai același determinabil), ci că ele sunt în același timp. Din aceasta rezultă că un determinabil (subiect) poate avea două determinări ce se exclud reciproc (predicate), din care una este o realitate și cealaltă o negare a determinabilului (și, după cum am menționat, în conformitate cu legea continuumului), dar aceasta într-o succesiune în timp; nu poate avea însă două determinări ce nu se exclud reciproc într-o succesiune temporală, așa cum s-a demonstrat deja. Acum, însă, eu afirm că el nu poate avea nici simultan două determinări ce nu se exclud, și demonstrez aceasta după cum urmează: (...)”

să urmărim firul argumentării sale, fără a-i scoate în evidență carențele. Și el este de acord că în experiența concretă, datorită intelectului nostru finit, care nu are puterea unuia infinit, noi nu putem pătrunde în lanțul real al determinabilității, pentru că obiectele experienței ne sunt date, și nu produse de către noi în mod conștient¹². Bunăoară nu putem înțelege cum ar fi posibilă în mod legitim sinteza „triunghi roșu” – culoarea roșie și triunghiul nu au nimic în comun în mod nemijlocit. Pentru noi, așadar, această sinteză este una nefondată. Poate pentru un intelect infinit nu ar fi deloc dificil să înțeleagă toate sintezele mediate, care – eventual – ar putea duce la acest rezultat (improbabil), dar pentru noi această sinteză este pur și simplu una arbitrară. Dacă, prin urmare, nu înțelegem complet modul corect (conform principiului determinabilității) de formare al unei sinteze, atunci obiectul rezultat al acestei sinteze este pentru noi unul a cărui posibilitate nu este dată. Și astfel, revenim la chestiunea de la care am pornit: pentru Maimon, posibile nu sunt decât obiectele generate (în ultimă instanță) în conformitate cu principiul determinabilității în cadrul gândirii reale. Așadar, atunci când considerăm un obiect, de genul unei uși verzi, nu avem înaintea noastră decât un obiect arbitrar, care nu este posibil, pentru că elementele sale nu sunt compilate între ele în raporturi de determinabilitate. Acest obiect nu este nici posibil, nici contingent, ci pur și simplu arbitrar. Cine este însă în mod concret de vină pentru aceste erori? Sigur că le putem înțelege dacă ne amintim că intelectul nostru este mărginit, dar pe lângă această condiție necesară, mai avem și una suficientă, anume: imaginația. Ea distorsionează elementele lucrurilor în intuiția noastră, astfel încât noi le vedem altfel decât așa cum ar trebui să fie ele în viziunea intelectului infinit. Dar acest punct este unul foarte important și trebuie considerat în relație cu alte aspecte ale gândirii lui Maimon, astfel că vom reveni la el mai târziu. În esență, însă, Maimon susține că intelectul nostru este același (ca tip) cu cel infinit, numai că mărginit. Tocmai de aceea, singurul domeniu în care noi putem acționa asemenea celui infinit este matematica – aici noi avem puteri divine și, prin urmare, toate exemplele de gândire reală bazată pe principiul determinabilității aplicat corect trebuie să provină doar din matematică, unde noi înșine creăm obiectele; în rest, ele ne sunt doar date. Acum însă nu putem să nu ne întrebăm: cum se face că principiul determinabilității, care este un principiu – am putea spune, cu siguranță – epistemic, poate fi aplicat cu atâta ușurință asupra lucrurilor concrete din lume? Pentru a răspunde la această întrebare trebuie să analizăm puțin și al doilea punct central menționat: teoria monistă a genezei obiectelor.

¹² În teoria sa, acest punct este unul care prefigurează pozițiile idealiste ulterioare de mare impact în filosofie. Există deja numeroase studii care atestă contribuțiile lui Maimon la dezvoltarea idealismului german absolut (direcția cel mai bine atestată exegetic este cea a idealismului fichtean, Fichte însuși recunoscând influența covârșitoare pe care Maimon a avut-o asupra sa în formularea pe care a dat-o el idealismului), dar porțile deschise de către el în această direcție se pretează încă unor cercetări vaste, nefiind nicicum epuizate în acest moment.

Una dintre întrebările cele mai stringente, care îl frământă pe Maimon, este cheștiunea *quid juris* din filosofia kantiană¹³. El consideră că soluția oferită de Kant prin intermediul schematismului transcendențial la dificultatea compatibilității dintre intuiții și concepte nu este pe deplin satisfăcătoare, categoriile neputând fi aplicate totalmente în mod *a priori* asupra materialului intuitiv cu deplină eficiență. Maimon consideră că abia o privire aruncată experienței concrete, care ar trebui să fie rezultatul aplicării acestor categorii, ne poate convinge să aplicăm *in concreto* elementele categoriei asupra acestui sau a acelui element intuitiv. El este de părere că trebuie căutată o soluție mult mai solidă pentru această problemă. Astfel, el ajunge la cerința ca toate intuițiile să fie convertite în concepte, adică intuițiile ar trebui descompuse în elementele lor conceptuale. Dar această operațiune nu implică oare că dualismul kantian este anulat? Cu siguranță, așa este. Maimon consideră că ceea ce noi vedem ca fiind intuiții, nu sunt decât raporturi conceptuale calitative, gândite de către un intelect infinit. Dimensiunea cantitativă nu este esențială, ea originându-se în formele spațiului și timpului, care nu sunt altceva decât forme ale diversității lucrurilor în genere (adică în planul gândirii, la nivel conceptual). Dacă facem abstracție de spațiu, timp și cantitate în genere, nu vom rămâne decât cu raporturi calitative, care nu reprezintă altceva decât regulile după care sunt produse lucrurile¹⁴. Acestea sunt diferențialele (în accepțiunea lui Maimon), care sunt pur și simplu raporturi intensive ale calității, având în ceea ce

¹³ Una dintre cele mai bune și bine documentate expuneri, căreia nu îi lipsește nici marea abilitate de a încheia lucrurile în mod organic spre o mai bună înțelegere, ale filosofiei lui Maimon, în privința constituirii și prezentării sale în contextul filosofic al sfârșitului de secol 18 se găsește în: M. Frank, *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik (Nesfârșita apropiere. Începuturile preromantismului filosofic)*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1997, pp. 91–132. Aici, Frank insistă mai ales asupra disputei în jurul receptivității sensibilității, drept punct de pornire pentru formularea problemei *Quid juris*, cât și pe expunerea procesului ideatic prin care Maimon renunță treptat, până la a-l elimina complet, la substratul ontologic în sens „tare” situat, conform lecturii cu tentă metafizicizantă a lui Kant, în afara conștiinței.

¹⁴ Acest aspect este foarte bine evidențiat de către S. H. Bergmann, *The Philosophy of Salomon Maimon*. Translated from the Hebrew by Noah J. Jacobs. Jerusalem, The Magnes Press, 1967 (în continuare, citare drept *SHB*), p. 59: „Dacă lăsăm la o parte timpul și spațiul și reducem în spațiu și timp întinderea acestor obiecte la zero, atunci ne vom afla în postura de a înțelege natura conținutului acestor obiecte așa cum sunt ele, sau, *ceea ce este același lucru* pentru Maimon, regulile în conformitate cu care ele au fost produse, din moment ce întinderea în spațiu este întotdeauna o relație între două obiecte și nu se poate alipi la un obiect individual ca atare. Trebuie să înțelegem conținutul care umple timpul și spațiul ca fiind fără întindere finită, și totuși în așa fel încât punctul rezultat nu va fi unul matematic, ci unul fizic. Doar atunci când materia este redusă la «legile care au produs obiectul» putem dispune de posibilitatea înțelegerii modului în care formele intelectuale se aplică materiei sensibile. Afinitatea dintre intelect și materie nu poate fi înțeleasă decât după ce materia a fost convertită în legi ale intelectului. Aceste legi sunt numite de către Maimon «diferențiale». În viziunea sa, diferențialele sunt concepte-limită: „Diferențialele ca atare nu trec pragul conștiinței noastre; ele sunt concepte limitative sau «idei» ale intelectului, care nu sunt percepute de către intuiție. Acest lucru nu înseamnă totuși că ele sunt ficțiuni. Dimpotrivă, ele sunt expresia legilor care guvernează materia care, eliberată acum de aspectul ei cantitativ, se revelează pe sine ca fiind pur calitativă.” (*SHB*, p. 60)

ne privește pe noi, caracteristici fizice¹⁵; lucrurile însele din intuiție sunt (pentru noi) integralele acestor diferențiale. Să nu uităm însă că intelectul nostru este finit, și tocmai de aceea el are nevoie de integralele intuitive ale acestor obiecte. Un intelect infinit, în schimb, nu gândește aceste obiecte decât prin intermediul regulilor lor de generare și a relațiilor dintre aceste reguli. El nu are nevoie de prezentarea spațio-temporală, deoarece el gândește *ab initio* toate, această diferență și diversitate a lucrurilor sub forma unor raporturi intelectuale. Prin urmare, Maimon intelectualizează peisajul ontologic care la Kant era marcat de dualism. Oricum, acest intelect infinit nu are nevoie de reguli *a priori* pe care să le proiecteze asupra unui conținut dat *a posteriori*, căci toate obiectele pe care el le gândește, le și creează simultan în acest proces¹⁶. Astfel, eliminând problema materiei din discuție, Maimon poate oferi o soluție monistă chestiunii *quid juris*, susținând că intuiția și conceptele pot fi reunite, deoarece sunt omogene. Sigur că această concepție este una de factură puternic idealistă¹⁷. Maimon consideră că nouă ne revine sarcina de a duce mereu mai departe conversia intuițiilor în

¹⁵ VTP, p. 21: „Orice reprezentare sensibilă considerată în sine trebuie, ca și calitate, să fie considerată separat prin abstracție de orice cantitate, fie ea extensivă sau intensivă (...). Dar reprezentarea culorii roșii, de ex., nu trebuie totuși gândită ca un punct matematic, ci ca unul fizic, sau ca diferențial al unei întinderi. Mai mult, ea trebuie gândită fără orice grad finit al calității, totuși ca fiind un diferențial al unui grad finit. Această întindere finită sau grad finit e ceea ce este necesar în vederea conștiinței acestui grad și, în cazul unor reprezentări diferite, e ceea ce este necesar în vederea diferenței lor, în conformitate cu diversitatea diferențialelor lor; prin urmare, reprezentările sensibile, în sine, considerate ca simple diferențiale, nu furnizează încă nicio conștiință (...)”. Și, în continuare, în nota de subsol a pasajului tocmai menționat, el completează: „Totodată, ceva mare (*Quantum*), dar nu considerat ca o mărime (cantitate), este ceva mult mai deosebit decât calitatea considerată prin aceea că se face abstracție de cantitate. Dar atât în matematică, cât și în filosofie, ele sunt doar idei, care nu reprezintă obiecte, ci modul de generare al obiectelor: adică ele sunt doar concepte-limită, de care ne putem apropia mereu, fără a putea vreodată să le atingem. Ele se nasc printr-un permanent regres sau diminuare la infinit a conștiinței unei intuiții.”

¹⁶ SHB pp. 64–65: „Prăpastia între general și specific, care persistă întotdeauna în ceea ce privește cunoașterea noastră empirică, nu există în schimb pentru intelectul infinit, «care nu subsumează ceva dat *a posteriori* unor reguli *a priori*, ci creează obiectul însuși în conformitate cu aceste reguli» (VTP p. 82). Diferențialul este această regulă. (...) Maimon numește diferențialul *ens reale* spre deosebire de un *ens logicum*, pentru că cel din urmă este produs doar în conformitate cu principiul identității, în timp ce primul unește în el identitatea și diferența, și este determinat ca și calitate. Atunci, atât pentru intelect, cât și pentru rațiune, nu există nici materie sensibilă și nici intuiție, din moment ce ele nu sunt decât creații ale imaginației, ci doar idei intelectuale (diferențialele întregii intuiții sensibile) și concepte intelectuale (categorii), care țin laolaltă diferențialele, care trec de pragul conștiinței prin și în ele (VTP 82). (...) 4. Diferențialele, «elementele sensibilității care, ele însele, sunt concepte ale intelectului în timp ce sunt concepte ale sensibilității» (...)”.

¹⁷ SHB p. 67, conform VTP p. 196: „O metafizică construită pe baza unui idealism consistent în maniera lui Leibniz este, în această măsură, posibilă (spre deosebire de Kant) din moment ce intuițiile noastre continuă să se apropie de idei tot așa cum în matematică o serie tinde spre limita ei; iar aceste idei sunt obiecte reale în măsura în care noi putem reduce, în gândirea noastră, intuițiile la elementele lor”.

concepte, raționalizând astfel experiența¹⁸. Aceasta este calea prin care noi ne putem apropia de intelectul infinit, o cale cu siguranță demnă – și indicată – de a fi urmată, cu singurul inconvenient că sarcina dată nouă este realizabilă în orizontul infinitului. Până atunci, diferențele dintre maniera noastră și cea a intelectului infinit de a gândi vor persista. Noi nu putem determina obiecte prin raporturi gândite de intelect (decât în cazul matematicii), în schimb intelectul infinit poate, căci prin gândire el creează, și face aceasta prin gândire reală (cea care determină obiectele prin aceea că le creează). Prin urmare, pentru Maimon nu există materie, ci numai diferențiale, raporturi, adică formule, reguli de generare a lucrurilor, iar intuiția este un mod de manifestare a diversității lucrurilor, mod de care noi avem nevoie datorită finitudinii noastre.

Să recapitulăm puțin cele mai importante puncte de până acum: Maimon operează cu ideea unui intelect infinit, care creează lucrurile prin aceea că le gândește. Acesta utilizează o gândire pe care Maimon o numește „reală”, prin care sinteza dintre două elemente se realizează pe baza unei legi a determinării, care spune că subiectul (determinabilul) poate fi gândit și ca fiind independent de predicat (determinare), acesta însă nu poate fi gândit independent de subiect (determinabil). Din perspectiva acestui principiu de determinare, lucrurile ce nu sunt produse în conformitate cu el nu au posibilitate internă, fiind arbitrare; ele nu se înscriu în seria lucrurilor gândite ca atare de către intelectul infinit. Intelectul nostru este de același tip cu cel infinit, cu condiția că este limitat. Prin urmare, există și pentru noi un domeniu în care beneficiem de aceleași puteri ca cel infinit, și acesta este matematica, unde, pe baza raporturilor gândite, construim obiecte. Intelectul infinit însă vede în obiectele lumii acesteia doar relații, raporturi, coagulate în reguli de generare a lucrurilor, numite diferențiale. Sarcina trasată cunoașterii umane este aceea de a converti intuițiile în concepte, pentru a ne apropia de intelectul infinit; desigur că această sarcină se va realiza în infinit, dar este calea pe care trebuie să o urmăm.

Acum este cazul să trecem la partea legată strict de construcția ideatică a acestui articol. Convingerea mea este că, date fiind piesele gândirii maimoniene în încheierea lor prezentată, structura gândirii lui Maimon ne oferă un cadru extraordinar de a trece dincolo de ceea ce a realizat el în mod intenționat. Cred că sistemul său se pretează foarte bine ca bază pentru fundamentarea unor alte direcții de investigație filosofică, dintre care mă voi apleca asupra uneia dintre ele. Pe scurt, convingerea mea este că, deși Maimon este un filosof important prin ceea ce a spus, el ar putea fi unul și mai însemnat prin lucrurile ce nu le-a spus în mod explicit, dar care pot fi construite pe baza modului în care sunt articulate piesele principale ale sistemului său.

¹⁸ Această idee, cât și o detaliată prezentare a concepției maimoniene despre matematică, pot fi găsite în: M. Buzaglo, *Monism, Skepticism and Mathematics. Solomon Maimon*, University of Pittsburgh Press, 2002.

Pentru a vedea care sunt aceste consecințe alternative, vom porni de la un element-cheie: chestiunea *quid facti*. Aceasta este pandantul lui *quid juris*, pe care am văzut cum o rezolvă Maimon. Odată ce știm ce trebuie făcut, anume conversia intuițiilor în concepte pe baza gândirii reale, trebuie să căutăm (spune autorul) exemple certe de utilizare a gândirii reale în acest sens. Desigur că putem avea câteva (puține) exemple în matematică. În schimb, în sfera lucrurilor, a fenomenelor, problematica este incertă. La fel cum în cazul teoriei kantiene a imperativului categoric și a filosofiei practice, unde nu putem niciodată știi cu certitudine dacă o acțiune a fost întreprinsă strict din datorie, fără orice imixtiune a unor motivații sensibile (adică nu putem avea un *quid facti* pur al acțiunii practice), sau în cazul categoriei kantiene a cauzalității unde, conform lui Maimon, nu putem demonstra nicicând împotriva lui Hume că judecățile noastre poartă în ele *a priori* necesitatea cauzală și nu sunt doar rezultatul asociației¹⁹, tot așa – ajunge Maimon să considere – în sfera gândirii teoretice noi nu putem obține un *quid facti* cum că într-adevăr am utilizat gândirea reală în determinarea fenomenelor, a lucrurilor (ceea ce de-a lungul timpului a ajuns o preocupare presantă pentru Maimon²⁰). Dar este esențial să obținem *măcar o certitudine* în acest domeniu! Atunci ce este de făcut?

Poate nu căutăm în direcția potrivită. Convingerea mea este că, deși nu putem obține acest *quid facti* în direcția în care o vrea Maimon, anume să utilizăm gândirea reală, totuși putem obține un *quid facti* legat de alt aspect: anume că în anumite cazuri din sfera intuițiilor *nu o utilizăm deloc*. Dacă am reuși să găsim un astfel de *quid facti*, eu consider că implicațiile ar fi vaste. Prin urmare, vom încerca să găsim tocmai acest exemplu.

¹⁹ VTP, p. 44–45: „Probabil că am obținut-o prin abstractizare din utilizarea ei asupra obiectelor actuale, și am transferat-o în logică; prin urmare, înainte să îi atribui în logică realitate ca unei forme a gândirii, trebuie să ne încredințăm dincolo de orice îndoială nu doar că o putem utiliza în mod legitim, ceea ce este totuna cu chestiunea: *quid juris*?, ci că însuși faptul este adevărat; anume că noi o utilizăm într-adevăr în cazul obiectelor actuale. Da, vor spune unii, faptul este indubitabil. Spunem, de exemplu, că focul încălzește (face caldă) piatra, ceea ce nu înseamnă doar percepția succesiunii a două fenomene în timp, ci necesitatea acestei succesiuni. Dar la aceasta *David Hume* ar răspunde: nu este adevărat că aici eu percep o succesiune necesară; într-adevăr, eu mă servesc aici cu această ocazie de aceeași expresie de care se folosesc și alții, doar că prin ea eu înțeleg numai succesiunea observată întotdeauna de către mine a încălzirii pietrei în prezența focului, nu însă și necesitatea acestei succesiuni.”

²⁰ SHB, p. 152: „Din acest motiv, Kuntze presupune că teoria lui Maimon a diferențialelor își pierde în cărțile sale mai din urmă importanța sa inițială, din moment ce el nu mai crede în posibilitatea unei astfel de tranziții [de la categorii la obiecte ale experienței]. Acum, chestiunea *quid facti* dobândește cea mai mare importanță pentru Maimon, iar incapacitatea sa de a răspunde la această chestiune a început să îi întunece mintea cu scepticism.” (SHB – p. 81) Și iarăși, în aceeași ordine de idei: „Orice obiect al matematicii este format din materie (spațiu și timp) și o formă particulară, ambele fiind *a priori*. Materia nu este creată de către facultatea cognitivă «prin cunoașterea regulilor intelectului», ci este *dată* cogniției *a priori* de către facultatea de imaginare, care operează «în concordanță cu o lege», adică în concordanță cu facultatea cognitivă. Din această materie, obiectele matematice sunt create de către facultatea de imaginare în conformitate cu principiul determinabilității. Cu privire însă la experiența noastră cotidiană, noi nu putem dovedi că aceasta este o specificare a științei naturale pure *a priori*, din moment ce răsar chestiunea *quid facti*.”

Cum ar trebui să arate el așadar? Ar trebui ca el să contravină complet definiției gândirii reale. Aceasta stipulează că un determinabil nu poate avea simultan nici două determinări opuse (a și non-a), dar, mai mult, el nu poate avea simultan nici două determinări care nu se află în raport de opoziție una față de cealaltă, ci în raport de diversitate. Dacă găsim, spre exemplu, un concept structurat exact în această manieră, iar acest concept să fie unul ce generează un multiplu de cunoștințe în cunoașterea noastră științifică, atunci desigur că acest concept, împreună cu toate cognițiile bazate pe el, vor fi arbitrare din perspectiva gândirii reale a intelectului divin, dar totodată înseamnă că ele reprezintă o serie alternativă de cogniții care se aplică într-un domeniu nou creat, cel al cunoașterii umane, care diferă ca atare de cunoașterea divină, atât la nivel formal, cât și la nivel material, al conținutului.

Eu cred că în știință dispunem de suficiente astfel de concepte, dintre care poate fi menționat aici doar unul: definiția luminii ca dualitate corpuscul-undă. Aici, determinabilul «lumină» are două determinări paralele, «corpuscul» și «undă», care sunt diverse, nu opuse, și sunt atribuite simultan determinabilului menționat. Conform lui Maimon, această sinteză pur și simplu nu ar fi posibilă, pentru că atât «corpusculul», cât și «unda» pot fi gândite pentru sine, niciuna dintre ele neimplicând necesarmente prezența celuilalt. Prin urmare, această sinteză nu dispune de un fundament obiectiv-real²¹. Dar tocmai acest aspect ne interesează pe noi în contextul de față. Eu cred că acesta este un foarte bun exemplu de gândire nonreală în genere, ceea ce ne face să obținem un *quid facti* cum că *nu* utilizăm gândirea reală.

Până aici, totul poate fi încă circumscris cadrului maimonian, anume filosofia sa consideră omul ca spectator epistemic, adică un subiect care încearcă să cunoască prin gândire ceea ce este dat. Lucrurile se schimbă însă foarte mult dacă acest *quid facti* este plasat la temelia omului ca agent activ, creator. În această calitate, omul intervine direct prin acțiune în sfera fenomenală, ieșind din starea strict contemplativă a cunoașterii și producând lucruri, obiecte, fenomene în conformitate cu noi reguli de generare a obiectelor. În exemplul nostru concret am putea spune că toate aparatele tehnice de măsurare sau de utilizare a luminii care sunt create pe baza definiției menționate sunt obiecte, fenomene, lucruri actual-existente în lume, care nu mai sunt conforme cu gândirea reală, nu mai sunt posibile în viziunea intelectului infinit care nu a avut de la bun început un loc

²¹ VTP, p. 73: „Două reprezentări sau concepte, dintre care fiecare poate fi gândit în sine, nu pot fi îmbinate în nicio sinteză. O sinteză este posibilă doar pentru că una dintre componentele ei nu poate fi gândită fără de cealaltă. Această formulă poate fi ori unilaterală, cum este cazul sintezei subiectului și predicatului (determinabil și determinare) pentru un concept absolut, sau reciprocă, cum este cazul sintezei corelatelor unui concept de relație. Negrul și un cerc, ca termeni, nu pot fi gândiți în nicio sinteză obiectivă (cerc negru); pentru că fiecare dintre aceștia poate fi gândit în sine. În imperiul posibilității, ambii sunt totdeauna independenți unul de celălalt; în schimb, într-o linie dreaptă poate fi întâlnită o sinteză a intelectului.”

pentru ele în lumea creată de el prin gândire, ci reprezintă o serie complet nouă de lucruri produse de către om. Am putea spune că, probabil, intelectul divin, care pătrunde totuși regula de generare a acestor obiecte, este uimit și surprins de rezultatul concret al acestei gândiri nonreale, care a produs obiecte pe care gândirea sa nu le-ar fi creat. Prin urmare, teza mea este că întreaga serie de obiecte artificiale, în esență toate obiectele produse de către om în conformitate cu niște reguli de generare rezultate din concepte nonreale sau arbitrar, sunt obiecte tehnice în cel mai larg sens și reprezintă o serie alternativă de lucruri pe care omul le determină complet în acord cu legile stabilite de el însuși. Această serie, prin legile și regulile ei de generare, este paralelă cu seria obiectelor gândite (și ca atare produse) de către intelectul infinit, reprezentând aportul uman în domeniul Creației.

Dar toată această construcție ideatică nu este posibilă fără aportul elementului pe care l-am menționat anterior: imaginația. Ea ne oferă răspunsul la întrebarea: cum de este posibil să ajungem de la bun început la concepte nonreale? Cum de ne este dată această libertate de a greși?

Imaginația este cea care ne prezintă lucrurile, adică obiectele gândite de către intelectul infinit, în mod distorsionat în intuiție, fără de vreun temei interior²², printr-un proces caracteristic ei. În primul rând, imaginația prezintă ca fiind absolut ceea ce poate fi gândit doar într-o relație cu alte elemente. Astfel, ea transformă spațiul și timpul (care conform lui Maimon sunt doar forme sensibile ale diversității lucrurilor) în loc absolut, moment absolut și mișcare absolută, determinând ulterior și mai mult aceste creații ale sale²³. Interesant este acum că validitatea principiilor acestor ficțiuni ale imaginației se bazează strict numai pe posibilitatea producerii lor²⁴. Deși operează în acest mod, imaginația servește intelectului, cum ar fi când acesta gândește despre o linie regula că între două puncte ea trebuie să fie cea mai scurtă – imaginația se pune în mișcare și trasează această linie. Astfel, ea ne este prezentată de către Maimon într-o dublă accepțiune: ca facultate productivă de ficțiuni și ca imaginație propriu-zisă²⁵. Sinteza imaginației este activă numai în măsura în care ea introduce între obiectele produse de către ea o ordonare și o interconectare, deși realizează aceste operațiuni numai ca urmare a unui impuls primit din afară; în schimb, sinteza facultății productive de ficțiuni este complet neconstrânsă²⁶. Revenind însă la acțiunea de ordonare și

²² VTP, p. 55: „Acest lucru nu poate fi crezut decât de către aceia care nu înțeleg natura unei determinări, și care privesc lucrurile imaginației ca fiind lucruri ale intelectului. Compunerea acestor calități este doar o sinteză a facultății de imaginare, din cauza simultaneității lor în timp și spațiu (presupunerea unui temei intern este și rămâne o simplă presupunere – anume pentru noi, deși trebuie să recunoaștem că pentru intelectul infinit propozițiile asertoric-sintetice trebuie să fie apodictice, precum și cele apodictic-sintetice trebuie să fie analitice); nu este însă o sinteză a intelectului: putem gândi la fel de puțin un corp roșu pe cât putem gândi o linie dulce.”

²³ VTP, p. 16.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Vezi VTP, p. 16–17.

²⁶ Ibidem, p. 17.

interconectare a obiectelor între ele în imaginație, consider că, din moment ce această operație se săvârșește în interiorul imaginației și în conformitate cu ea însăși, rezultă că am putea vorbi în acest context de o funcție de echilibrare a fenomenelor reprezentate sensibil în imaginație, care, în ultimă instanță, face ca orice divers i-ar fi dat la un moment dat, ea reușește să îl sintetizeze în așa manieră încât elementele sale să se afle în continuitate unele față de celelalte, ceea ce de multe ori reprezintă sinteze arbitrare din perspectiva gândirii reale²⁷.

Făcând aceasta, ea introduce însă în ecuația gândirii noastre mai multă informație (sau informație diferită) decât este cuprinsă strict în formula, în regula de generare (dată de intelect) a obiectelor prezentate în intuiție.²⁸ Gândirea pură a intelectului infinit, conformă cu principiul determinabilității, creează existența reală, care este însă prezentată în mod distorsionat subiectului epistemic uman dotat cu un intelect finit²⁹. Imaginația utilizează spațiul și timpul din intuiție pentru a produce fenomene nelegitime în raport cu gândirea pură³⁰. Imaginația este cea care ne prezintă în intuiție copii nefidele structurii bazate pe gândirea reală a

²⁷ VTP, p. 17: „Această sinteză a facultății de imaginare este în schimb de natură activă doar în măsura în care ea înfățișează obiectele nu pur și simplu dintr-o dată, ci în măsura în care ele sunt ordonate și interconectate între ele; dar în aceasta ea se comportă pasiv, anume când procesul menționat este realizat de către ea într-un anumit mod (în conformitate cu legea asociației). Sinteza facultății creatoare de ficțiuni este în schimb complet liberă și poate fi, prin urmare, conformă regulilor, chiar dacă nu le înțelege.”

²⁸ SHB, p. 156: „Judecățile sintetice ale geometriei, de exemplu, se bazează pe construcția geometrică, ce ne obligă să acceptăm axiomele (...). Nu intelectul nostru funcționează aici, ci imaginația noastră, care ia locul ideilor intelectuale care lipsesc. (...) În același timp, noi nu tindem să acceptăm imaginația ca fiind singura bază pentru adevăr, și cerem ca sinteza să fie gândită de către intelect; chiar dacă această cerință nu este satisfăcută, ea rămâne totuși o cerință. (...)”. Mai mult, Maimon susține că imaginația este doar o imitație a intelectului, și trebuie să urmeze întotdeauna îndrumările intelectului, altfel se pierde, dând naștere la ficțiuni: „(...) faptul de a fi discret în timp și spațiu își are temeiul în diversitatea lucrurilor, adică imaginația este o imitație a intelectului, și de aceea ea reprezintă lucrurile *a* și *b* ca fiind discrete în timp și spațiu; pentru că intelectul le gândește ca fiind diferite. Acest concept al intelectului este prin urmare firul călăuzitor al imaginației, pe care ea nu trebuie să îl scape din vedere, dacă ține ca procedeul ei să fie unul legitim; dacă ea îl scapă din vedere, atunci ea ajunge la ficțiuni, care nu se mai supun nici unei reguli a intelectului.” (VTP, p. 78)

²⁹ SHB, p. 158: „Prin urmare, gândul produce realitate. Realitatea nu ne este dată nouă prin gândire, ci numai prin imaginație, «care imită intelectul». (...) În acest mod, Maimon distinge între obiectul real (*reell*), care este creat și determinat de către intelectul pur, și obiectul actual (*wirklich*), care ne este dat nouă de către imaginație, fără a fi gândit (VTP p. 192)” Și mai departe: „pentru că conexiunea lucrurilor operată doar de către imaginație este nedeterminată și pur accidentală. Spre deosebire de «actualitate» (*Wirklichkeit*), realitatea (*Realitaet*) se bazează pe intelect și este susținută de către principiul determinabilității.” (SHB, p. 158).

³⁰ SHB, p. 51: „Reprezentarea spațiului lipsește nu doar acolo unde nu se găsesc obiecte empirice, ci și acolo unde obiectele empirice, chiar dacă sunt găsite ca atare, nu manifestă nicio diversitate. În aceste cazuri, reprezentarea spațiului este o ficțiune transcendentă (nelegitimă) a imaginației (*Str.* 265)” Și mai departe: „Timpul și spațiul ca intuiții sunt, prin urmare, ficțiuni create de către imaginație, care prezintă drept absolut ceva ce există numai în relație cu altceva (VTP, p. 19)”.

obiectelor³¹. Desigur, toată această situație este cauzată de faptul că sensibilitatea (în viziunea lui Maimon) nu este decât un intelect incomplet, ceea ce face ca conceptele construite în intuiție să fie incomplete³². Dar odată ce noi acționăm în lumea fenomenală în conformitate cu aceste imagini distorsionate, noi ajungem să proiectăm imanentul în transcendent.

În concluzie, pentru Maimon, imaginația este un trickster care denaturează obiectele reale. Ea joacă un rol complet negativ, rol accentuat foarte pregnant de către Maimon³³.

³¹ *SHB*, p. 50: „Această activitate a imaginației, care ne face să vedem spațiul și timpul chiar și acolo unde intelectul nu reușește să le vadă este denumită de către Maimon *metonomie*, adică «transferul unei calități inerente unui obiect către alt obiect, cu care primul are o relație definită» (*Ph W* 44). În ciuda relației obiective de diversitate ca sursă ce determină reprezentarea subiectivă a spațiului (timpului) drept copie a sa, noi găsim ca rezultat al metonomiei faptul că această copie pregătită pentru noi de către imaginație conține mai mult decât originalul ce își are sediul în intelect, «deși din când în când noi nu avem niciun mijloc pentru a recunoaște originalul altfel decât prin intermediul copiei, tot așa cum nu recunoaștem o categorie decât prin mijlocirea unei succesiuni definite în timp». (...) Copia este în acest caz fundamentul ideal al originalului, dar nu și fundamentul real al acestuia, adică noi recunoaștem *conceptul* de timp și spațiu în *intuiție* prin intermediul copiei sale, dar copia își datorează existența numai și numai conceptului original care a produs-o (diversitatea obiectivă a obiectelor). «Dacă facultatea imanigației imaginează o serie de obiecte care sunt identice din punctul de vedere al conceptului (în ciuda identității lor) în succesiunea tipului și spațiului, atunci utilizarea sa este transcendentă (nelegitimă), adică ea transferă forma sa de la materia relaă la materie imaginată (în timp ce intelectului nu copate la iveală niciun fel de diferențe). Este clar pentru toată lumea că pentru a imagina lucrurile care sunt identice în succesiunea spațio-temporală, este necesar să le îmbinăm cu diferite obiecte, căci, făcând această juxtapunere, reprezentarea este imposibilă» (VTP 135). De exemplu, noi distingem două evenimente echivalente în viața noastră prin aceea că le gândim în conexiune cu circumstanțele particulare care le caracterizează.»

³² *VTP*, p. 103: „Domnul Kant afirmă că sensibilitatea și rațiunea sunt două facultăți complet diferite; eu afirm în schimb că, deși ele trebuie reprezentate în noi ca fiind două facultăți diferite, ele trebuie gândite de către un intelect infinit ca fiind una și aceeași forță, și că sensibilitatea este în cazul nostru intelectul incomplet. Astfel, noi suntem afectați pe trei căi: 1) în primul rând, noi nu suntem conștienți de conceptele conținute [în sensibilitate]; 2) că și în privința conceptelor la care putem ajunge suntem pegați de sensibilitate dacă vrem să le conștientizăm pe acestea; 3) că, astfel, noi primim în cea mai mare parte conceptele însele, cât și raporturile lor între ele, în mod incomplet și într-o succesiune temporală care se conformează legilor sensibilității; în schimb, ființa gânditoare infinită gândește toate conceptele posibile dintr-o dată și în cel mai mare grad de completitudine, fără nicio interferență a sensibilității.»

³³ *VTP*, pp. 165–166: „În limbile real-existente lipsește în special un criteriu, pe baza căruia să poată fi recunoscute expresiile proprii și să poată fi diferențiate de cele improprii (căci trebuie să existe expresii improprii datorită lipsei celor proprii, așa cum ar trebui să fie dacă semnele ar concorda în cele mai mici detalii cu lucrurile desemnate prin ele). Această situație l-a împins pe un scriitor celebru, împreună cu alții asemenea lui, să afirme că cea mai mare parte a cuvintelor oricărei limbi constă din expresii improprii. Această afirmație nu este doar neadevărată (după cum voi arăta imediat), dar contravine și interesului rațiunii și al adevăratei moralități (care este opusă sentimentalismului ieftin: prin aceea că ea avantajează materialismul, și lasă să triumfeze pe Satana asupra spiritului bun, pe Ahriman asupra lui Ormuzd, și aici mă refer la imaginație, care neîncetă încerca să-și extindă regatul și să modifice rațiunea.»

Dar tocmai această prezentare distorsionată a realității ne permite să creăm concepte fundamentale noi în știință, în conformitate cu care noi putem crea serii noi de obiecte în lumea fenomenală. Tocmai faptul că putem greși este începutul libertății noastre în cunoașterea și acțiunea din plan teoretic. Rezultatul acestei neconformări cu gândirea reală a intelectului infinit este *autopoiesis*-ul tehnic prin care noi producem obiecte inexistente anterior în lumea fenomenală. Și prin faptul că noi producem aceste obiecte în conformitate cu niște reguli create de către noi înșine, ele sunt *ab initio* complet determinate la nivel teleologic. Cu alte cuvinte, problema teleologiei kantiene din a treia *Critică*, cum că niciun Newton nu ar putea explica de ce un fir de iarbă este astfel și nu altfel, este aici depășită prin aceea că noi nu mai trebuie să ne mulțumim cu a *cunoaște* obiectele date nouă, privindu-le *ca și cum* ele ar fi integrate într-o teleologie, ci, prin faptul că noi le creăm de la bun început, teleologia lor fiind în mod strict încorporată în modul lor de a fi, ele nu mai trebuie considerate ca și cum ar fi mijloace pentru un scop, ci cunoaștem cu certitudine scopul lor și faptul că ele sunt inserate într-o înlănțuire teleologică.

În concluzie, eu consider că seria obiectelor create de către noi având la bază concepte nonreale, dar în conformitate cu care noi le producem în mod consistent, se mulează pe gândirea intelectului infinit care a creat prin raporturi intelectuale, prin diferențiale, ceea ce noi numim materie. Totuși, obiectele create de către noi, deși sunt în continuitate perfectă cu cele create de intelectul infinit, se supun unei alte cauzalități, unei alte ordini, anume propria noastră ordine și lege, în conformitate care ele au fost create. Aceasta înseamnă că orice obiect produs de către noi are încorporate două ordini: cea de bază – a intelectului infinit, căci și ele sunt constituite din diferențiale – și cea supraimpusă de către noi asupra lor – anume regulile lor de generare create de către noi. Prin urmare, eu consider că modul în care legea sau regulile de generare ale obiectelor create de către noi (tehnice) se raportează (prin analogie) la ordinea creației intelectului infinit este la fel ca cel în care cauzalitatea prin libertate din sistemul kantian se raportează la obiectele din sfera necesității naturale. Și, din moment ce avem un astfel de raport între cele două ordini, la care se mai adaugă și libertatea la nivelul acțiunii în plan teoretic, nu putem să nu vedem similaritatea cu gândirea etică, ceea ce ar însemna că în coordonatele trasate de gândirea maimoniană am putea încerca trasarea unei viziuni alternative a relației dintre gândire teoretică tehnică și etică. Dar aceste considerații necesită un cadru mult mai vast decât prezentul context; ele ar putea servi eventual doar ca punct de plecare pentru viitoare cercetări filosofice.

Din aceste motive, eu consider că filosofia lui Maimon este foarte potrivită pentru a încerca o astfel de fundamentare alternativă a filosofiei tehnicii și a dimensiunii etice a acesteia. Consider, așadar, că o continuare a investigării gândirii sale nu poate aduce decât beneficii domeniului filosofic.

SCHELLING ȘI IDEALISMUL GERMAN ÎN AUTODEPĂȘIRE

ALEXANDRU BOBOC

Abstract. The text shows that Schelling is not only a disciple of Fichte and Hegel's precursor, but initiator of a "liberation from a classical tradition", the tradition of idealism, at whose founding he himself helped. It is emphasized that for Schelling, Being or Absolute Identity is irreducible to an approach based on reflection, and therefore different types of rationality are needed, which do not belong anymore to the Hegelian paradigm of the unique rationality, the one of the Concept. For this reason, Schelling can be seen and he already has been considered as an initiator of a new kind of philosophizing.

Keywords: German idealism, reflection, rationality, imagination, myth, religion

1. Idealismul german reprezintă un moment de referință atât în istoria gândirii moderne, cât și în afirmarea spiritului modern în cultura europeană. Fichte, Schelling și romanticii, după și împreună cu ei Hegel, exprimă, în operele lor, totodată culmi ale emancipării spiritului filosofic și o epocă de glorie a cuprinderii și resemnificării valorilor creației în sisteme de gândire și acțiune de o rară profunzime și frumusețe ideatică. În fond, însemnătatea marilor sisteme nu constă numai în sistematica lor (care constituie ea însăși o cucerire a gândirii filosofice), ci în principal „în desfășurarea unui bun al gândirii filosofice care, ca atare, nu este numai al idealismului, ci este propriu oricărei filosofii (ori ar trebui să fie). Nu în grandioasele particularități ale punctelor de plecare ale marilor maeștri se află centrul de interes, ci în deschiderea câmpului de probleme și în puterea procedurii lor metodice... Idealismul este o formă aparte a înfripării gândului, și această formă este aceea care domină în epoca de la Kant la Hegel”¹.

Situații ideatic în orizontul kantian al autonomiei și ireductibilității domeniilor creației umane, reprezentanții idealismului german au dus mai departe, în modalități diferite (bine marcate conceptual și stilistic) gândul kantian, dar în măsura prezenței lor în mediul cultural romantic, au susținut, prin forța lucrurilor, năzuințele tipului de om romantic spre armonizarea, într-o unitate bine diferențiată, a feluritelor domenii ale culturii. Așa cum s-a observat, „poate niciodată înrudirea dintre filosofie și artă nu a fost, în cultura modernă, mai puternic resimțită ca în

¹ N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 3. Aufl., Berlin/New York, W. de Gruyter, 1974, p. 1. Punctul de plecare „îl constituie pentru ei filosofia kantiană, a cărei bogăție nepuizabilă este chemată totdeauna la încercările de nouă rezolvare a problemelor puse în fața gândirii... Scopul comun al tuturor îl constituia crearea unui sistem filosofic cuprinzător, riguros unitar, bazat pe temeiuri ultime de nezdruccinat. Le plutea prin fața ochilor idealul acelei «metafizici viitoare» pentru care Kant a oferit abia *Prolegomena*” (*Ibidem*, p. 3).

romantism. Fervoarea platoniciană a fost unul dintre izvoarele din care s-au adăpat mai toți constructorii de sisteme metafizice în succesiunea lui Kant. Unirea tuturor formelor de manifestare ale spiritului omenesc este una din afirmațiile fundamentale ale doctrinei romantice”².

Pe acest fond, studiile asupra epocii romantice ne îndeamnă „să ne închipuim romantismul ca o țară de basm în care totul este miracol. Și totuși, în ea s-ar cuveni înălțat un monument în cinstea lui Kant, a gânditorului celui mai neînduplecat. Nu pentru că acesta și-ar fi ridicat grădinile suspendate ale lumii sale inteligibile în vaporeaze depărtări albastre sau pentru că, zâmbind enigmatic, ar fi apărât credința în duhuri, ci pentru că el și-a așezat centrul de greutate al filosofiei în om. «Înlăuntru duce drumul tainic», va proclama mai târziu Novalis. Kant a deschis acest drum”³.

Este adevărat însă că romanticii se situează în sfera problematicei gândirii cu totul altfel decât o cer exigențele criticismului kantian: „Romantismul a lărgit și a adâncit toate domeniile de activitate – religie, artă, știință –, a trimis raze în toate direcțiile... suprema glorie a romanticilor... stă în dorința de a fi voit să îmbrățișeze totul... pe romantici îi interesa mai puțin universul limpid, vizibil, și mai mult adâncimile abisale, cazanul magic, ascuns, în care elementele se amestecă”⁴.

De fapt, în spirit romantic, împletirea cea mai semnificativă între formele creației constă în unitatea dintre filosofie, artă și mit. Schelling însuși scria: „Ideile, în măsura în care sunt intuite ca reale, constituie substanța și totodată materia universală și absolută a artei, din care provin ca întrupări desăvârșite toate operele de artă. Aceste Idei reale, vii și existente, sunt Zeii... În fapt, Zeii oricărei mitologii nu sunt nimic altceva decât ideile filosofiei, intuite însă obiectiv sau reale”⁵.

2. Așadar, o caracterizare (oricât de sumară!) a vieții și operei lui Schelling nu poate să nu ia în seamă contextul romantic (în măsura chiar, în care Schelling însuși a fost un romantic).

Iată o descriere semnificativă în acest sens: „Schelling intrând în cercul romanticilor a produs o impresie grandioasă, uluitoare aproape. Se vedea că el știe să domine. Avea instincte puternice, simpatii și antipatii oarbe, era un om al naturii pe care romanticii îl invidiau. Dar cel care stăpânește prin instincte poate deveni și robul lor; romanticii nefiind expuși unei astfel de primejdii erau, în această privință, superiori lui Schelling. Libertatea spirituală care îi împodobește nu era – doar din această pricină – dintre cele mai înalte, căci era urmarea unei lipse. Numai

² T. Vianu, *Filosofie și poezie*, în: *Opere*, 7, București, Editura Minerva, 1978, p. 365.

³ Ricardo Huch, *Romantismul german*, București, Editura Univers, 1974, p. 133.

⁴ *Ibidem*, p. 315. Romanticul îi se potrivește ceea ce scria Goethe: „Das will alles umfassen und verliert sich darüber immer in's Elementarische” (Acesta vrea să îmbrățișeze Totul și astfel se pierde în elementaritate).

⁵ Fr.W.J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, în: *Ausgewählte Schriften*, Bd. II, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985, p. 198.

la Novalis ea s-a manifestat pe de-a-ntregul ca o forță, și poate aceasta a și fost pricina pentru care Schelling nu l-a putut niciodată suferi... Schelling era uimit de ușurința și suplețea de spirit a romanticilor, însușiri inaccesibile masivității și încetinelii naturii sale șvabe”⁶.

În alt context întâlnim o caracterizare similară, dar cu o altă finalitate: „Schelling a fost o personalitate deosebit de înzestrată, dar care tănuia în sine și trăsături contradictorii. Capacitatea pentru speculație abstractă se unea la el cu darul observației vii; dăruirea plină de afecțiune ieșea în relief la el ca duritate și asprime. Pentru înțelegerea operelor sale este de reținut, înainte de toate, că de-a lungul vieții s-a aflat în continuă dezvoltare interioară, ceea ce e valabil și pentru a deosebi diferitele configurații ale filosofiei sale. La el această dezvoltare nu înseamnă o devenire altfel a intuițiilor fundamentale, ci reliefaarea treptată a ceea ce se afla încă de la început în concepția sa despre lume”⁷.

Cu această introducere se poate trece la o scurtă caracterizare a activității și (parțial, desigur!) operei lui Schelling, încercând mai ales să relevăm (ca rezultat al cercetărilor mai noi) locul istoric al acestei opere.

Să reținem, așadar, următoarele: „Filosofia ce mijlocește între cei trei mari gânditori idealisti provoacă de câțiva ani încoace interesul crescând al cercetării. Dar aceasta nu a fost totdeauna așa. Opera lui Schelling a stat mult timp în umbra celor ce mergeau pe același drum cu el, Fichte și Hegel. În timp ce Fichte credea că ceea ce este propriu filosofării lui Schelling constă în faptul că acesta nu a pătruns până la capăt *Wissenschaftslehre* ca atare, iar Hegel îl reducea la poziția unui precursor al sistemului său, în al cărui adevăr definitiv să fi depășit tot ceea ce la Schelling nu era de-a dreptul fals. Pornind de aci se și potrivește o schiță a creației sale. Ca un «Proteus al filosofiei», el și-a schimbat mereu punctul de vedere: din fichtean a devenit filosof al naturii, apoi romantic, și de îndată filosof al identității în strânsă vecinătate a lui Hegel, în sfârșit, mistic și «filosof în Hristos» (Engels). Niciuna dintre operele sale nu poartă caracterul unui întreg încheiat, lăsând să se vadă *in integro* proiectul lumii, care ar constitui marea prestație a contemporanilor săi – Fichte și Hegel”⁸.

Imaginea este astfel deformantă: un „Schelling” între alții, mediator și căutător, mereu pe cale! De fapt, în istoria cercetării operei mult disputatului filosof s-au formulat și opinii ce frizează reducționismul: „Schelling este, poate mai mult decât s-ar crede, un izolat în istoria filosofiei germane. Faptul că nu a făcut școală

⁶ Richardo Huch, *op. cit.*, p. 120. Să nu se uite că „mobilitatea spiritului ușurează relațiile dintre oameni”...

⁷ A. Messer, *Geschichte der Philosophie von Kant bis Hegel*, 8. Aufl., Quelle&Meyer in Leipzig, 1932, p. 84–85. Se precizează aici că „aceasta rezultă dintr-o scriere programatică a unui Schelling în vârstă de 21 de ani, din anul 1796” (trimitere la: *Auswahl der Werke in drei Bänden* von O. Weiss, 1907).

⁸ Manfred Frank, *Vorbemerkung des Herausgebers*, în: F.W.J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, I, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985, p. 7.

ca atare rămâne remarcabil. Fizicieni și naturaliști mai întâi, apoi esteticieni, juriști și teologi se inspiră, fără îndoială, din spiritul său, dar aceste influențe nu interesează în mod direct istoria filosofiei”⁹.

Este de ajutor, credem, pentru a ajunge la o imagine veridică asupra lui Schelling să reținem aci și alte caracterizări semnificative. Dintre acestea: „Cuvântarea tânărului Schelling, «că a sosit timpul de a-l înțelege pe Leibniz», se adevărește, în împlinirea lui intimă și în el însuși, conform principiului continuității istorico-filosofice, că tot ceea ce a devenit valabil se păstrează până când i-a venit timpul să regăsească în soluțiile propriilor probleme rezultatele maturizate ale celor mai timpurii... Nu altul este sensul mult discutatei reluări în mișcarea filosofică germană de la Kant la Hegel, adică a mersului tematic intern al filosofiei noastre clasice, care preia cursul tematic al timpului nostru într-o nouă interpretare și într-o conștiință mai înaltă; chiar și nume ca Schubert, Carus, pe de o parte, Görres, Bachofen, pe de alta, semnifică în direcția în care, în întregirea înscrisă, de cel din urmă Schelling, unilateralitatea idealismului clasic rămâne de corectat și de depășit”¹⁰.

Prin forța lucrurilor, aceste clarificări (și aprecieri) timpurii (1912, 1927) se întâlnesc cu cele mai recente, susținute la un nou nivel al unei „Schelling-Forschung” (inclusiv al noii ediții: *Historische Kritische Ausgabe. Im Auftrag der Schellings Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, începând din 1976.)

În acest sens, Manfred Frank preciza: „...nu încapă nicio îndoială în privința genialității lui Schelling: un copil minune, care la doisprezece ani își pune în încercătură profesorul de limbi străine, un student cu dispoziție revoluționară și încăpățânat, un tânăr precoc, care la 22 de ani obține un glorios profesorat pe linia lui Fichte la Jena, un cunoscător al naturii, apreciat de Goethe la superlativ, deschizătorul de cale a unei teorii estetice... căreia Schopenhauer i-a elogiut grația expunerii și a cărei prezență târzie în Berlin Jaspers a desemnat-o ca fiind ultimul eveniment universitar european...”¹¹.

⁹ É. Bréhier, *Schelling*, Paris, Alcan, 1912, p. 306. Doctrina lui Schelling este considerată „un pozitivism intuiționist, ca un efort pentru a realiza acel vis magic al realității de care vorbea Novalis... Numai că acest pozitivism este incomplet și, într-o anumită măsură, infecund... Lui Schelling îi lipsea, între altele, gustul și sensul psihologiei” (*Ibidem*).

¹⁰ M. Schröter, *Vorrede zur neuen Ausgabe von Schellings Werke*, nach der Originalausgabe in neuer Ordnung hrsg. von M. Schröter, Erster Hauptband: Jugendschriften 1793–1798, München, C.H. Beck und R. Oldenbourg, 1927. Aici, continuă autorul, „se întâlnește munca științei cu nevoile originare, vii ale spiritului contemporaneității, care, tocmai de aceea poartă o dorință nemijlocită, fundamentată multilateral, de orientare către operele marelui nostru gânditor”; această nouă editare vrea să fie o contribuție la „punerea în valoare” a operei și „la progresul problematicei gândirii germane și occidentale în genere, precum și pentru sine, ca document al prestației unui mare geniu filosofic...” (*Ibidem*).

¹¹ M. Frank, *op. cit.*, p. 7. Între auditorii lui Schelling în Berlin (1841) se aflau: J.J. Droysen, Fr. Engels, M. Bacunin, S. Kierkegaard, J. Burckhardt. Schopenhauer, „dușmanul intim al celor trei idealști”, îl desemna pe Schelling ca „hotărât cel mai înzestrat” dintre ei, și această judecată este greu de respins.

3. Înainte de a continua această incursiune în istoria formării (și deformării) imaginii lui Schelling, reținem atenția cu câteva considerații privind opera și semnificația ei în istoria ideilor, urmând (parțial) cursul activității mult disputatului gânditor.

Friedrich Wilhelm Josef Schelling, născut la 27 ianuarie 1775, la Leonberg, în Wittenberg ca fiu al unui pastor, s-a manifestat încă de timpuriu ca o natură deosebit de înzestrată. A avut de la început un mediu prielnic de educație în casa părintească, tatăl său îndemnându-l la studiu și urgentând chiar începerea studiilor secundare, apoi frecventarea celebrului „Tübinger Stift”, unde a studiat teologia, limbi clasice și filosofie. Hölderlin și Hegel i-au fost colegi și prieteni. Tradiția clasică a Seminarului (exegeză biblică, filosofia, cultura antică) s-a armonizat aici cu adâncirea în operele lui Platon, Spinoza, Leibniz, Kant și Fichte.

Din „Correspondență” rezultă că anii petrecuți la Tübingen au fost fecunzi pentru formația sa filosofică. Încă între anii 1793–95 a manifestat o vizibilă independență față de modul în care se manifestau teologii, dezaproband jumătățile de măsură în luarea de atitudine și semnalând că metoda „postulatelor practice” nu conduce la un Dumnezeu personal. Tot în perioada amintită concepe și dă la lumină scrieri de exegeză biblică și, mai ales, de clarificare a *Doctrinei Științei* fichteene, în care exprimă totodată și idei proprii (îndeosebi privind rolul spiritual și social al filosofiei).

Un scurt popas la Leipzig îi prilejuiește familiarizarea cu științele naturii, medicina și matematica și aceasta îl conduce la *Ideea unei filosofii a naturii* (1797). În anul următor este chemat ca „profesor extraordinar” la Universitatea din Jena, la recomandarea lui Goethe. Perioada de la Jena este cea mai semnificativă din viața lui Schelling, considerată chiar „perioadă de glorie”. În strânsă legătură cu cercul romanticilor (frații Schlegel, Tieck, Novalis, Stieffens) și sub influența lui Goethe adâncește problematica filosofiei naturii și se îndepărtează de Fichte (care nu era de acord cu filosofia schellingiană a naturii), ceea ce este vizibil îndeosebi în *Sistem al idealismului transcendent* (1800: o filosofie a spiritului), apoi în „Sistemul identității” propune ideea naturii și a spiritului ca „revelații” ale „Absolutului”.

În 1803 urmează o chemare la Würzburg, unde se dedică mai mult filosofiei religiei și eticii (problema libertății, mai ales). În 1806 devine membru al Academiei de Științe și secretar general al Academiei de arte din München. Are loc ruptura de Fichte și de Hegel și angajarea în polemici (cu Jacobi, îndeosebi) nu dintre cele mai firești. Între 1820–1827 a funcționat ca profesor la Erlangen, iar între 1827–1841, la München. În 1841 fost chemat la Universitatea din Berlin „um die Drachensaat des Hegelschen Pantheismus zu vernichten”. Așteptările care se

Astăzi începe să se recunoască faptul că „imaginea în circulație a genialului inițiator și mediator are nevoie de corectare. O dată cu Schelling începe un cu totul de sine stătător mers al filosofiei idealiste, ireductibil la acela de prelungire a lui Fichte și Hegel, idealismul deschizându-se și totodată perfectându-se” (*Ibidem*, p. 7–8).

puseseră în el nu s-au împlinit însă și după o polemică cu destul scandal, renunță la prelegerile sale. Moare la 29 august 1854, la Bad Ragaz (Elveția)¹².

Dintre lucrările (aparținând diferitelor perioade), reținem: *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1794); *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795); *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1795); *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797); *Von der Weltseele* (1798); *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799); *System des transzendentalen Idealismus* (1800); *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801); *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge* (1802); *Philosophie der Kunst* (1802); *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803); *Philosophie und Religion* (1804); *Aphorismen über die Naturphilosophie* (1806); *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur* (1807); *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809); *Philosophie der Mythologie* (1821); *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (1822); *Philosophie der Mythologie* (1827); *Philosophie der Offenbarung* (1827).

Este de observat astfel aria largă de preocupări a lui Schelling (nu străină de ceea ce era în orientarea „marilor sisteme”) care (așa cum s-a precizat adesea în comentarii și interpretări), de-a lungul unei diversități tematice, conțin „filosofiile” sale; ceea ce l-a făcut pe Hegel să noteze ironic: „Schelling hat seine philosophische Ausbildung von dem Publikum Gemacht”. O poziție specifică o are scrierea despre „esența libertății umane”: prin ceea ce Schelling însuși oferea (în scrisoarea către Hegel din 4 februarie 1795) ca explicație („Das A und O aller Philosophie ist-Freiheit”) aceasta are antecedente în chiar perioada „timpurie”; dar abordarea temei „libertate umană” aici are o semnificație mai profundă și o posteritate care a atras atenția asupra lui Schelling, îndeosebi în perioada de reorientări ale gândirii filosofice (de exemplu, la M. Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 1971; libertatea este punctul central al sistemului, care este „sistem al libertății”).

Nu este de prisos să amintim că Schelling s-a raportat continuu la științele moderne și la diferitele aspecte ale trăirii și creației culturale. Prin aceasta elaborările sale filosofice (filosofia naturii și filosofia artei, precum și filosofia

¹² Imaginea filosofului s-a schimbat mult către sfârșitul activității: în cercul romanticilor, Schelling, a cărui forță copleșitoare îi atrăsese pe toți la început, era acum din ce în ce mai singur; trufia i se accentua cu anii, iar acceptarea necondiționată a sistemului său, pe care o pretindea imperios, devenea cu atât mai rară cu cât ideile pe care le semănase încolțeau și creșteau mai puternic” (R. Huch, *op. cit.*, p. 315).

Dar momentul cel mai semnificativ îl constituie cuvântul cu care își deschide, la Universitatea din Berlin, prelegerea inaugurală (15 noiembrie 1841, la zece ani de la moartea lui Hegel), în care Schelling se manifestă plin de conștiința propriei sale personalități: „...arăt prin aceasta că am conștiința misiunii mele. Dar aceasta nu mi-am ales-o, ci mi-a fost încredințată... căci se știa foarte exact ce eram prin mine însumi. De-acum înainte trebuie să se înceapă cu mine și să se vadă că totuși în mine era ceva despre care nu se știa încă” (J. Kirchhoff, *Fr.W.J. Schelling mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1982, p. 140).

mitului) au marcat creația romanticilor și stau în atenție și în gândire contemporană (în acest sens: teoriile artei; filosofiele „Imaginarului”; ontologismul heideggerian; filosofia mitului a lui E. Cassirer).

Bineînțeles, tarele de caracter și comportamentul lui Schelling în lumea culturii din epocă a avut și urmări nedorite. Între acestea: tentativa din anul 1816 de a reveni la Jena a eșuat, căci sprijinul de altădată (al lui Goethe îndeosebi) a lipsit; o anumită uitare, în care a căzut treptat, se poate desprinde și din faptul că moartea lui Schelling nici nu a fost semnalată de opinia publică filosofică.

Dar toate cele spuse nu trebuie să bareze calea unei aprecieri obiective a locului și rolului lui Schelling în istoria gândirii filosofice și a culturii moderne în genere. Pe bună dreptate s-a spus că „opera sa rămâne ca o mărturie nobilă a puterii de speculație a spiritului idealist”; „însetat de o continuă împăspărire ideologică, Schelling evoluează cu ușurință printre sistemele filosofice cele mai variate, fără a avea conștiința propriei mobilități. De aceea, poate, va fi împins în umbră de masivitatea mai coerentă a operei lui Hegel”¹³.

De fapt, cine vrea să înțeleagă specificul operei lui Schelling și acțiunea ei istorică trebuie să renunțe la clișeele la care au ajuns interpretările mai vechi. Tocmai în acest sens pledează interpretările mai noi: „...încadrarea lui Schelling în curentul de gândire al idealismului german printre începători la Kant și Fichte și înainte de desăvârșirea prin Hegel este de revizuit; Schelling este acum actual acolo unde ruptura cu o tradiție devenită clasică fie se realizează, fie este facilitată pentru ceea ce vine mai târziu”¹⁴.

4. Într-o sistematizare devenită celebră, redăm aici ordonarea „filosofilor” lui Schelling: „Doctrina lui Schelling – preciza N. Hartmann – nu se lasă expusă unitar fără dificultăți, deși trecerile între cele *cinci sisteme* ale sale sunt observabile, și nu se află propriu-zis nicăieri o ruptură bruscă. Cu toate că periodizarea nu trebuie exagerată, ea este totuși necesară. Transformările filosofiei sale nu sunt comparabile celor ale *Doctrinei Științei*. În timp ce Fichte prelucrează totdeauna din nou unul și același complex de probleme, Schelling se referă în sfera punctului său de vedere totdeauna la noi domenii de probleme, și fiecare dintre transformările sale înseamnă o schimbare de conținut a orientării cercetării. Așa se face că sistemele foarte diferite temporal și metodic, pe care el le creează, până la un anumit grad, se reunesc totuși unul cu altul; se întregesc laolaltă chiar sub aspectul conținutului și sunt considerate evident ca astfel de întregiri...”¹⁵.

¹³ Al. Dima, *Mișcarea romantică: Schelling, Schlegel, Novalis*, în: *Istoria filosofiei moderne*, vol. II, București, 1938, p. 262, 250. Este reținută aici o însemnare a lui Victor Cousin (care a vizitat Germania în 1817): „Numele vestit al lui Schelling răsună în toate părțile, în unele locuri preamărit, în altele blestemat, peste tot însă trezind acel interes pasionat, acel tumult de laude înflăcărare și de atacuri violente, care caracterizează gloria”.

¹⁴ H. Braun, *Fr.W.J. Schelling*, în: *Klassiker der Philosophie*, I. Band, hrsg. von O. Höffe, 2. Aufl., München, C.H. Beck, 1985, p. 113, 114.

¹⁵ N. Hartmann, *op. cit.*, p. 112.

Totuși, nu este vorba aici de o sprijinire fără echivoc a unui sistem mai târziu pe unul mai timpuriu: Schelling „răstoarnă fără menajamente formulările care nu-i mai convin, lasă fără grijă să persiste contradicția față de afirmațiile mai timpurii, fără să-și dea osteneala de a le corecta ca atare. Astfel, la el merg mână în mână transformarea reală și înaintarea reală. În acest dublu sens este de înțeles faptul că în cele ce urmează – cum în genere a devenit ceva obișnuit –, distingem la Schelling *cinci perioade* (subl. ns.) filosofice, care pur și simplu nu sunt nici cinci părți ale unui sistem, nici cinci sisteme: 1. Filosofia naturii până la 1799; 2. Idealismul transcendentă din jurul anului 1800; 3. Filosofia identității 1801–1804; 4. Filosofia libertății în jurul anului 1809; 5. Sistemul filosofico-religios al ultimului Schelling, începând cam din 1815”¹⁶.

Hartman introduce aici și o explicație: „Primul pas al lui Schelling, dincolo de Fichte, îl conduce la o filosofie a naturii. Dar în timp ce căuta să realizeze aceasta, s-a înfiripat ideea unui întreg sistem, care, în cele din urmă, trece dincolo de granițele unei «Wissenschaftslehre». Acum însă trebuie să caute un nou fundament, mai larg pentru construcția paralelă a naturii și a spiritului. A și găsit aceasta în filosofia identității pentru care a aflat o cale pe jumătate străbătută. Fichte însuși, într-un proiect fragmentar al său din 1797 și Bardilli (în *Grundriss der ersten Logik*), i-o arătaseră deja. Schelling introduce însă gândul în stil mare. Cu aceasta creează totodată baza pe care Hegel construiește cel mai încheiat și mai cuprinzător dintre toate sistemele istorice”¹⁷.

Este adevărat, Schelling a fost „eclipsat” de filosofia lui Hegel, dar nu trebuie uitat că „aceasta din urmă este datorată, poate în intuițiile cele mai adânci ale ei și lui Schelling. Niciodată o viziune metafizică nu a fost mai adâncă, mai complexă, mai dramatică în elementele ei însăși și în evoluțiile ei, în trecerea ei prin etape diferite și totuși atât de puternic legate”¹⁸.

Schelling – nota Hartmann – „nu este ceea ce s-ar numi o minte universală. Dar în comparație cu Fichte, a cărui viață și activitate se află în slujba unui gând, el este surprinzător de multilateral. El lasă fiecărui nou gând deschidere, este

¹⁶ *Ibidem*. Această ordonare („periodizare”) este păstrată în cercetarea operei lui Schelling, cu mențiunea însă a perioadei începuturilor (1793–96). De aci și formulări precum: „o filosofie a devenirii” (Xavier Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, Paris, 1970), ceea ce s-ar putea spune despre orice gândire filosofică: „Firește, altfel ar fi dacă titlul ar fi citit astfel: filosofie, care se creează în devenire, cu alte cuvinte numai «devine», fără a fi ca atare vreodată, ceea ce ea trebuia să fie. Și aceasta nu numai din cauza «naturii proteice» a gânditorului sau a incapacității sale, ci deoarece proiectul său de determinare a filosofiei se mistuie pe calea realizării propriilor premise” (H. Braun, *Fr.W.J. Schelling*, în: *Klassiker der Philosophie*, II. Band, München, 1985, p. 102).

¹⁷ N. Hartmann, *op. cit.*, p. 107. Ideea unei unități dinamice se regăsește și în alte contexte într-un mod mai înțelegător însă cu aprecierea sensului acestei risipiri în „filosofii”: „Este vorba în fond de aceeași gândire care adâncește numai aspectele aceleiași intuiții centrale, fără ca tema care caracterizează fiecare perioadă să se piardă în perioada următoare: ea se dezvoltă numai în alt aspect, mai cuprinzător” (N. Bagdasar, *Schelling*, în: N. Bagdasar, V. Bogdan, C. Narly (ed.), *Antologie filosofică*, București, Casa Școalelor, 1943, p. 489).

¹⁸ *Ibidem*, p. 491.

totdeauna gata să înceapă altul... De fiecare dată el se întoarce iarăși la întâiele premise... Și totuși, în multiplicitate este de recunoscut (de-a lungul vieții până la dezvoltarea ultimă) o unitate. Întreaga transformare este la el sporire internă a unei idei de bază...”¹⁹.

Să nu se uite comunitatea (de comportament și procedare) cu romanticii: „Romanticitatea ca atare, pură, nu este cu nimic mai puțin decât filosofie: în apropiere îi stă poezia. Poeții sunt reprezentanții cei mai puri ai romanticului, iar filosofi, care merg pe urmele lor, precum Schelling și Schleiermacher, exprimă ceea ce cred aceștia, totdeauna însă numai despre fragmentar; dar acesta este suficient de semnificativ...”²⁰.

De fapt, ca și Hegel, Schelling „s-a simțit nemulțumit de filosofia teoretică și a stăruit înspre una cu eficacitate practică. Dar el a căutat să atingă acest țel ca un om activ, dar nu politic, ci teologico-religios...”²¹.

5. În această direcție conduce dezbateră în jurul deosebirii dintre opera timpurie (care pune temeiurile unui proiect filosofic mai puțin „clasic”) și opera târzie a lui Schelling. Se conturează o tendință unitară, de cuprindere în studiu a cvasitotalității domeniilor creației umane, însă fără o dispunere într-un sistem de tipul celui hegelian, ceea ce se poate constata printr-o ruptură „cu o moștenire devenită clasică”. Dacă de-a lungul „filosofilor” sale stăruie impresia de neunitar, aceasta e tocmai urmarea desprinderii de „o anumită tradiție” și a înscrierii unei note specifice în modul modern de filosofare.

Poate că el chiar a voit să fie, într-un fel, și „Proteus” în filosofare. Unele interpretări acuză un dezacord între „filosofia timpurie” și „filosofia târzie” a lui Schelling, ba chiar o „revizuire” a celei dintâi în cea din urmă. Dar poate că e mai bine să acceptăm și o altă semnificație a „eliberării de o tradiție clasică”: de a supune idealismul însuși, ca mod de filosofare, unei critici (mai mult sau mai puțin radicale).

Această funcție dublă, de „eliberare” și de deschidere se poate urmări într-o anumită posteritate la gânditori care au schițat (sau chiar elaborat) un „protest” împotriva unei tradiții îndelungate, cum s-a spus: „de la Platon încoace”.

În acest sens, caracterizarea ce urmează este edificatoare (cu atât mai mult cu cât pune în lumină locul perioadei „timpurii”): „Opera timpurie a lui Schelling este unica documentare fără lacune a unui idealism care, în exact același timp cu *Doctrina Științei* a lui Fichte – începând cu anul 1794 –, s-a îndepărtat deja de principiul acesteia: critica de mai târziu a lui Hegel și a idealismului s-a dovedit o dezvoltare consecventă a ideii de bază a lui Schelling, după care ființa sau identitatea absolută este ireductibilă la abordarea din perspectiva reflexiei.

¹⁹ N. Hartmann, *op. cit.*, p. 108.

²⁰ *Ibidem*, p. 160.

²¹ H. Glockner, *Die europäische Philosophie von Aufängen bis zur Gegenwart*, 3. Aufl., Stuttgart, Ph. Reclam Jun., 1968, p. 778.

Schelling deschide astfel atât idealismul absolut, cât și critica acestuia: fără el filosofia lui Hegel ar fi fost la fel de puțin posibilă, ca și critica lui Hegel exercitată de tinerii hegelieni, or critica kierkegaardiană, feuerbachiană și marxistă a acestuia. Rămân de asemenea îndatorate vederilor lui Schelling «destrucția ontologiei occidentale» de către Heidegger și neostructuralismul²².

În esență, lărgirea câmpului de activitate rămâne o preocupare permanentă a lui Schelling și pe acest fond el propune o structură nouă a disciplinelor filosofice, cu accent pe filosofia naturii, a artei și a religiei, de unde se poate desprinde ideea importanței filosofiei aplicate.

Paradigmele care susțin această reformă sunt: *natura* și *spiritul*, respectiv filosofia naturii și filosofia spiritului într-o viziune dinamică a cosmosului, în care natura însăși este concepută ca „sistem de energii”, exprimând aceasta în metafora poeziei (evident, sorginea e romantică): *natura* – „o poezie care zace într-o slovă tăinuită și măiastră”.

Puterea esteticului domină speculația, cea mai înaltă formă de filosofie fiind speculația estetică. Chiar intuiția devine estetică și pune în unitate arta, natura și mitul. Așa cum observa Cassirer, „pentru Schelling mitul poate să devină o a doua «natură», căci în el natura însăși se transformase ea însăși într-un gen de mit, întrucât a suprimat semnificația ei pur empirică și adevărul în semnificația lor, în funcția lor de a fi autorevelare a Absolutului»²³.

Aceste gânduri despre interacțiunea celor trei forme ale culturii nu sunt străine de reflecțiile din primele scrieri ale lui Schelling. În acest sens, redăm explicațiile următoare: mitul nu este un simplu înveliș pentru idei filosofice inventate anterior; pentru omul primitiv acesta este limbajul direct al gândirii filosofice, care atunci nu era abstractă, ci „figurată”, conform caracterului intuitiv al inteligenței de atunci: „Filosofia lumii primitive este în genere o filosofie aflată în întregime sub condițiile sensibilității. Deoarece omul intră în domeniul infinit al conceptelor mai întâi pe calea experienței, conceptele lui inițiale, toate, chiar și cele nedobândite, care își au temeiul ultim în capacitatea sa de reprezentare, vor fi, mai mult sau mai puțin, sensibile. Aci se atașează și natura proprie a limbii sale încă neformată, pe care el o dobândește prin activitatea intelectului său, dar numai prin medierea sensibilității”²⁴.

²² M. Frank, *op. cit.*, p. 8.

²³ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Zweiter Teil: *Das mythische Denken*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1964, p. 13.

²⁴ Fr. W.J. Schelling, *Über Mythen, historische Sagen und Philosophene der ältesten Welt* (1793), în: *Schellings Werke*, hrsg. von Manfred Schröter, Erster Hauptband, 1927, p. 25. „Ceea ce într-un mit poate fi numit poetic, privește exclusiv inventarea materiei mitice, prin care adevărul devine sensibil” (*Ibidem*, p. 43). Așadar, „formă exterioară” a mitului este „modul de povestire” a mitului prin care sau în care este comunicat sau prezentat nemijlocit un anumit adevăr. Pe scurt: semnificația filosofică a mitului.

Este de interes pentru aceasta o remarcă a lui E.Bréhier (în: *op. cit.*, p. 3): „Ideea abstractă nu este o expresie privilegiată și imediată a gândirii filosofice: Schelling n-a traversat nicio scolastică care să fi deformat această noțiune”.

Dacă la acestea adăugăm reflecțiile despre filosofie²⁵, „clișeul” opoziției dintre filosofia „târzie” și cea „timpurie” a lui Schelling trebuie înlăturat.

Cu atât mai iminentă devine această operație, cu cât „Briefe”²⁶, apreciate ca „brillante” de unii interpreți, susțin în schiță temele ce se vor desăvârși într-o filosofie a religiei, a istoriei, a naturii și a artei: „Să ne bucurăm – scria Schelling – dacă putem fi convinși că am pătruns până la ultima mare problemă la care poate pătrunde întreaga filosofie. Spiritul nostru se simte liber prin aceea că se întoarce din starea speculației la desfătarea și cercetarea naturii... Ideile la care s-a înălțat speculația noastră încetează de a mai fi obiecte ale unei ocupații ostenitoare... ele devin lege a vieții noastre și ne eliberează pe veci, prin aceea că ele însele, trecând în viață și existând în fapt – devin obiecte ale *experienței*, de acea chestiune obositoare de a ne asigura *a priori* de realitatea lor pe calea speculației”.

6. Evident, un veritabil program tematic, care motivează odată mai mult studiul acestor începuturi ale unei gândiri creatoare, a cărei împlinire a făcut epocă nu numai în planul idealismului german (și al idealismului romantic, de fapt), ci în afirmarea modernității culturii europene, cu deschideri dătătoare de orizont postmodern. Căci prin modalitatea cuprinderii domeniilor într-o unitate îngăduie prezența diferențierilor fără a le închide într-un monism, ci păstrându-le, odată cu pluralitatea, și deschiderea unuia către celălalt, aceasta prin chiar faptul că „*Rațiunea*” se configurează și se configurează divers, într-un fel reiterând fenomenul kantian al pluralizării rațiunii în forma pluralității perspectivelor și a cuprinderii și interpretării într-o unitate *sui generis* (a „Spiritului”) a prestațiilor valorice ale cugetării umane. Această cale a fost deschisă de Fichte prin doctrina primatului rațiunii practice nu numai (ca la Kant) în etică, ci și în filosofia teoretică; o continuare a aflat Schelling „cu preconizarea unui primat al rațiunii estetice și apoi cu încercarea de a prezenta relația omului cu realitatea în general și cu Dumnezeu în particular ca trăită, nu prin legătura mijlocită de conceptele gândirii”²⁷. În totul se păstrează ideea autonomiei filosofiei: „dacă filosofia aspiră a fi în genere o știință, trebuie să fie condiționată printr-un principiu absolut, care să conțină condiția oricărui conținut și a oricărei forme, dacă vrea cu adevărat să-l fundamenteze”²⁸.

În loc de încheiere, subliniem că un veritabil „Schelling”, al perspectivelor multiple, deschide astfel și la noi calea unei schimbări de fond în interpretarea operei unuia dintre marii gânditori moderni, în a cărei concepție idealismul „clasic” intră în crepuscul și mijesc zorile unui nou mod de filosofare.

²⁵ Idem, *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1794), în care susține teza filosofiei ca „Einheitslehre” în sensul principiului fichtean.

²⁶ Idem, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1795, wieder abgedruckt 1809), în: *Ibidem*, p. 265.

²⁷ W. Röd, *Der Weg der Philosophie*, Bd. II, München, Beck'sche Verlag, 1996, p. 244.

²⁸ F.W.J. Schelling, *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie in genere* (1794), în: *Ausgewählte Schriften*, I, p. 18.

Și aceasta, dincolo chiar de ceea ce s-a numit „une raison élargie”, care prin Schopenhauer și Nietzsche (poate și Richard Wagner) proiectează, încă în secolul XIX, postmodernitatea secolelor următoare.

Cumva, așa cum au observat (încă demult) interpreții operei lui Schelling, se pare că raportarea critică la o tradiție devenită „clasică” îi reușește tot unui „clasic”, în contextul de față acesta fiind chiar Schelling. Fără a spera azi într-un „zurück zu Schelling”, prestația ideatică a lui Schelling rămâne o provocare în filosofie, un îndemn spre noi proiecte de gândire, acțiune și creație. Ca un ecou îndepărtat răsună parcă și în lumea culturii de azi cuvintele lui Schelling (într-o scrisoare către Hegel, decembrie 1794): „Die Philosophie ist noch nicht am Ende”.

GOETHE ȘI HEGEL – UN POSIBIL DIALOG ÎN JURUL FORMEI IDEALE (*GESTALT*)

CLAUDIU BACIU

Abstract. The study highlights some of the similarities and differences between Goethe's and Hegel's views regarding the ideal "Form" (*Gestalt*) that is present in nature and history, and also the emphasis that Goethe places on intuition whereas Hegel on logico-philosophical reflection, when it comes to the grasping of such a Form. Further, it explains the differences between the evolutionary thought specific to German idealism and Darwinian evolutionism. Finally, it is shown that for both authors the meaning of evolution is the self-transcendence of nature in order to free the Spirit present within it, liberation that is embodied by man and his history.

Keywords: ideal form (*Gestalt*), intuition, reflection, spirit, nature, history.

Goethe îi scria lui Th. J. Seebeck, la 28 noiembrie 1812: „Întâmplător mi-a căzut în mână un fragment din *Prefața la Logica* lui Hegel. El sună în felul următor: «Mugurul dispăre în apariția florii și s-ar putea spune că el este respins de aceasta; tot astfel datorită fructului, floarea ar putea fi considerată o existență falsă a plantei, și ea să apară ca adevăr al acesteia în locul florii. Aceste forme se suprimă unele pe altele ca incompatibile, însă natura lor curgătoare le transformă în momente ale unității organice, unitate în care ele nu doar că nu se opun, ci fiecare este la fel de necesară ca cealaltă, iar această identică necesitate constituie viața întregului.» Nu cred că se poate spune ceva mai monstruos: faptul de a vrea să distrugi eterna realitate a naturii printr-o glumă sofistică proastă mi se pare cu totul nedemn de un om rațional.

Deplângem empiristul dominat de teluric, care este orb față de idei. Pe acesta-l vei lăsa în voia sa, eventual luând câteva foloase din strădaniile sale. Când însă unui gânditor eminent, în stare să pătrundă o idee și care știe foarte bine ce valoare are ea și ce valoare superioară dobândește ea atunci când promite o metodă extraordinară de înțelegere a naturii, îi place să schimonosească natura într-o manieră sofistică și s-o nege și s-o distrugă prin cuvinte și expresii care se anulează reciproc, nu mai știi ce să spui.... Mi-ar părea rău să-l pierd pe Hegel. Căci ce mai poți spera de la o *Logică* în a cărei *Prefață* stă scris în cuvinte aride că doar din premise false rezultă concluzia adevărată.”¹ Aceste cuvinte critice ale lui Goethe privind imaginea despre natură a lui Hegel reflectă însă într-o manieră inexactă relația dintre cei doi autori, o relație care este mai complexă. Totuși, respingerea lui

¹ Desigur, fragmentul hegelian este din *Fenomenologia spiritului*. Citat după Rüdiger Bubner, *Hegel und Goethe*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1978, p. 20.

Goethe pare paradoxală pentru cineva educat în gustul scrierilor hegeliene. Ceea ce spune Hegel pare un lucru de bun-simț: în dezvoltarea organică există etape care trec unele în altele, și care, fiecare dintre ele o dată atinse, par să excludă etapele evoluției anterioare. Aceasta, spune Hegel, este doar o aparență, pentru că procesul organic este unul unitar, un proces în care ceea ce este anterior nu se pierde, ci se topește doar în ceea ce este actual. Acest fragment conține ideea întregii filosofii și viziuni hegeliene. El este citat copios ori de câte ori se prezintă concepția hegeliană, și orice student care a auzit de Hegel a auzit și de aceste cuvinte ale sale. Ce anume îl face pe Goethe să îl critice, ce este pentru el „mostruos” și „sofistic” în această descriere a lui Hegel? Oare lucrurile nu se petrec așa în natură și în realitate, oare mugurul nu se topește în floare și floarea nu este înghițită de fruct, și de fiecare dată ceea ce a fost înainte nu dispare lăsând în prim-plan doar rezultatul actual al transformării? Și oare nu toate aceste etape formează întregul și-l exprimă doar împreună? Nu spune, totuși, Hegel, că „Adevărul este întregul”? De fapt, este vorba de un alt mod de *a privi* același proces organic. Hegel îl privește, oricât de paradoxal ar părea aceasta cu privire la Hegel, într-un mod analitic, cu alte cuvinte, pentru el, procesul, deși unitar, trece prin anumite etape, care se cer prezentate separat, pentru a-l putea *înțelege* ulterior ca unitate. Vezi mugurul, îl observi și-l descrii. Apoi contempli floarea, te bucuri de priveliștea ei și știi că mugurul s-a transformat în floare. În sfârșit, din floare apare fructul, iar acum înțelegi că toate formează o unitate. Procesul este înțeles la sfârșitul său, dar numai după ce toate elementele sale au fost luate în considerare. Filosofia înseamnă pentru Hegel înțelegerea evoluției realului, însă o înțelegere posibilă abia după ce acest real și-a încheiat evoluția. Filosofia nu este mistică, adică o pătrundere nemijlocită în esența realului, ci efortul rațional de a înțelege cum se leagă lucrurile între ele, după ce te-ai adâncit reflexiv în fiecare moment al unei evoluții. Este aici amprenta analitică a oricărui demers filosofic. După cum se vede, accentul se pune în acest context pe *înțelegere*, ca rezultat al unui efort rațional de cuprindere. Din acest punct de vedere, înțelegerea este la Hegel una discursivă.

Oricât de banale sunt aceste idei, ele îngăduie nuanțe, iar pornind de la nuanțe, se poate adopta o atitudine relativ diferită. Spre deosebire de Hegel, filosoful „Absolutului” – ceea ce vrea să însemne filosoful a cărui miză fundamentală este gândirea speculativă, constructiv-conceptuală –, Goethe este un om înzestrat cu un patos al vederii. Iar vederii, un întreg nu i se oferă la final, ci îi este mereu prezent înainte. Un asemenea întreg nu este dedus din componentele sale, ci este *intuit* (în sensul german al termenului, *angeschaut*, adică văzut) permanent în toate aceste componente. Așa se face că transformarea florii în fruct este pentru Hegel un proces gândit (și care nu poate fi decât gândit, pentru că unitatea lui cuprinde o diversitate în care avem de-a face cu elemente cu totul diferite unele de altele, mugur, floare, fruct, diversitate care, cu toate acestea, este strânsă într-o unitate, dar această strângere nu o putem sesiza nemijlocit nicăieri, ci doar o deducem, adică o gândim), pe când pentru Goethe este unul intuit, și firește, de aceea, nemijlocit

prezent în toate etapele procesului. Aceste elemente nu se pot nega unele pe altele, nu se pot elimina unele pe altele, ca pentru Hegel, pentru că fiecare emerge din aceeași substanță comună. Toate cresc, de fapt, nu unele din altele, ca și la Hegel, ci din același substrat. Iar Goethe pretinde că poate sesiza intuitiv acest substrat, pe când Hegel, care și el admite că toate emerg din același substrat, socotește că acesta nu poate fi decât gândit și de aceea este nevoie mai întâi de procedeul discursiv. Caracterul monstruos al întreprinderii hegeliene constă pentru Goethe în nevoia de fragmenta *natura*, o natură dată pentru el întotdeauna doar ca o unitate *imediată*. O asemenea fragmentare ucide natura, iar o cunoaștere a ei care se bazează pe o asemenea fragmentare nu va reuși niciodată să surprindă caracterul ei organic, continuitatea vieții sale. Unitatea adevărată a unui organism viu nu poate fi reconstruită pornind de la componentele sale, ci este surprinsă imediat, constituie un fel de prezență nemijlocită pentru cel care contemplă acel organism.

Cele două perspective nu sunt complet diferite, ba chiar ele sunt extrem de apropiate. Aparent, critica lui Goethe pare neîntemeiată, în fond, ceea ce el are în vedere prin sesizarea nemijlocită a unității unui proces nu este o sesizare prin simțul văzului însuși, ci constituie totuși un act intelectual, o surprindere de altă natură decât aceea a privirii. În scrierea sa *Glückliches Ereignis*, din 1794, Goethe povestește prima sa discuție filosofică cu Schiller. Auzind felul în care Goethe îi descrie ceea ce înțelege el prin „planta originară” (*die Urpflanze*), Schiller, de pe poziția unui kantian, va da celebra replică: „Aceasta nu este o experiență, aceasta este o Idee.” Goethe, întrucâtva descumpănit, va spune la rândul său: „Mă bucur foarte mult că am idei fără să o știu, idei pe care chiar le văd cu ochii.”² Fragmentul citat din dialogul celor doi redă foarte bine specificul înțelegerii goetheene a unui proces organic: filosoful (în acest caz, Schiller, care era nu doar un discipol al lui Kant, ci și un bun cunoscător al gândirii acestuia) va considera vederea goetheeană un act al gândirii, o „sinteză intelectuală”, respectiv o cuprindere într-un tot a unui divers *prin gândire*, în timp ce Goethe se apără în mod paradoxal, spunând că el vede Idei.

Pot fi văzute ideile, sau este vorba despre un mod metaforic de exprimare al lui Goethe? Cu siguranță, ideile nu pot fi văzute. Dacă ne gândim la o idee în sens kantian, de pildă, la faptul că lumea are un început în timp și spațiu, un asemenea început nu are cum să fie privit. El este numai gândit, reprezentat prin puterea minții. Dar chiar în acest act intelectual există un element vizual, pentru că până la urmă, așa cum consideră Kant, orice concept și idee sunt asociate cu un act specific al imaginației. Pentru a da un conținut oarecare unui concept trebuie să-i asociem o schemă, spune Kant, o schemă ce rezidă în imaginea unei metode prin care noi unim un divers empiric. Dacă vrem să înțelegem ce este un centaur, ne vom face un fel de imagine mentală cu privire la această ființă (imagine care nu are concretețea unei imagini reale și nici măcar a unei amintiri, dar ne arată cam ce fel de aspecte

² Goethe, *Werke*, 1, c., Band 10, Hamburg 1966, p. 540–541.

ar fi prezente în acea reprezentare) și vom spune că am înțeles despre ce este vorba. Cu cât lucrul pe care ni-l reprezentăm este mai apropiat de realitatea imediată, cu atât mai concretă, mai bogată, mai plastică este schema conceptuală pe care o asociem înțelegerii sale. Cu cât mai îndepărtată este acea reprezentare de realitate, cu atât mai vagă, mai „abstractă”, mai dificil de surprins va fi ideea sa. Credem că această schemă este de fapt avută în vedere de Goethe atunci când vorbește despre *Gestalten*, formele (organice) prezente în orice organism, care modelează din interior organismul, făcând posibilă multiplicitatea organică a unei aceleiași specii, de pildă, *Gestalten* pe care cercetătorul naturii trebuie să aspire să le discearnă. De aceea, un kantian precum Schiller putea să vorbească despre o Idee (la Kant, produsele imaginației productive sunt deopotrivă intelectuale și sensibile), identificând aspectul intelectual, general al schemei, în timp ce un tip vizual, precum Goethe, era orientat structural spre conținutul sensibil al acesteia, spre concretețea și bogăția plastică a determinațiilor, și de aceea putea să „vadă” acel conținut. Plantele ar avea asemenea forme ideal-concrete la bază, animalele, chiar lumea anorganică. Într-o specie animală, oricine va putea discerne prezența unei forme comune în toate exemplarele acelei specii, formă care este schema conceptuală pe care o punem la baza înțelegerii noastre. Dar trebuie să ținem seama de faptul că „specia” nu este o realitate care se găsește gata-făcută înaintea noastră, iar la sfârșitul secolului XVIII și începutul celui de-al XIX-lea avem de-a face cu o acumulare foarte mare de date în toate domeniile cunoașterii, mai cu seamă în acela al biologiei, iar această acumulare de date ridică probleme deosebite cu privire la faptul dacă un anumit exemplar nou descoperit aparține unei specii sau alta, cu alte cuvinte, dacă exprimă o formă (*Gestalt*) sau alta, deci al identificării „speciei” înseși. Care erau criteriile necesare înscrierii acelui exemplar în cutare specie și cum arăta în cele din urmă „forma” inherentă unei anumite specii? Se poate stabili o dată pentru totdeauna că o specie are doar cutare atribute și niciodată altele, sau e vorba despre un deziderat iluzoriu, pe care cercetările viitoare îl vor răsturna la un moment dat?

Deși este cunoscut mai cu seamă ca poet și om de litere activitatea lui Goethe pe tărâmul cercetărilor privind natura este impresionantă. Această ignorare a activității sale științifice chiar de către contemporanii săi l-a întristat pe Goethe: „De mai bine de un jumătate de secol, spune Goethe, sunt cunoscut în patrie, cât și în străinătate ca poet, fiind recunoscut ca atare; însă faptul că m-am ocupat cu ardoare de cercetarea naturii sub aspectul fenomenelor sale fizice și biologice generale, urmărind, în liniște, constant și cu pasiune, idei bine cumpănite, aceasta nu este atât de larg cunoscut și cu atât mai puțin a fost luat în considerare”³. Cercetătorul Goethe este foarte apropiat de natură, de obiectul pe care-l cercetează, și respinge speculația nefondată cu privire la ea. Această apropiere este catalogată

³ Citat din *Goethe erzählt sein Leben*, Nach Selbstzeugnissen Goethes und Aufzeichnungen seiner Zeitgenossen zusammengestellt von Hans Egon Gerlach und Otto Herrmann, München, 1972, p. 243 și urm.

de contemporani chiar ca fiind un empirism. Hegel îi scrie în 1807 lui Schelling: „Goethe, din ură față de Idee, se menține cu totul la un nivel empiric, în loc să treacă la Concept”⁴. O aceeași observație o regăsim la Schiller. El scrie într-o scrisoare către Körner din 1787: „Spiritul lui Goethe i-a modelat pe toți cei care se numără în cercul său. Un dispreț filosofic mândru față de orice speculație și cercetare speculativă, cu un atașament dus aproape până la afectare față de natură și o resemnare la cele cinci simțuri; pe scurt, o anumite ingenuitate a rațiunii îi caracterizează atât pe el cât și întreaga lui sectă de aici. Așa încât ei mai degrabă caută plante ori se adâncesc în mineralogie, decât să se lase prinși în demonstrații sterpe. Ideea s-ar putea să fie bună, dar poți ajunge ușor la excese”⁵. Aplecarea către concret, către tot ceea ce poate fi dat nemijlocit în intuiție, o mărturisește Goethe însuși într-o convorbire cu Eckermann, din 1827: „În privința științelor naturii, am făcut încercări în toate direcțiile; cu toate acestea, interesele mele s-au orientat doar spre obiectele care mă înconjurau într-o manieră terestră și care puteau fi percepute în mod nemijlocit prin cele cinci simțuri; eu nu m-am îndeletnicit niciodată cu astronomia, pentru că în acest domeniu simțurile nu mai sunt suficiente, ci trebuie să apelezi la instrumente, calcule și mecanică, lucruri ce necesită o viață proprie și care nu se mai aflau în sfera interesului meu”⁶.

Această apropiere de obiectul empiric conduce la un anumit specific al atitudinii de cunoaștere proprie lui Goethe, atitudine pe care Goethe o găsește redată de un contemporan al său, redare cu care el este pe deplin de acord. Astfel, în textul său *Bedeutende Fördernis durch ein einzig geistreiches Wort*, Goethe scrie: „Domnul Dr. Heinroth, în *Antropologia* sa, o lucrare la care vom reveni de mai multe ori, vorbește într-o manieră favorabilă despre persoana și acțiunea mea, ba chiar el descrie modul meu de a proceda ca fiind unul particular: anume că facultatea mea de gândire ar fi activă într-o manieră *obiectuală*, lucru prin care el vrea să spună că gândirea mea nu se separă de obiecte, că intuițiile pătrund în această gândire și sunt modelate în modul cel mai intim de ea, că intuiția mea este ea însăși o gândire și că gândirea mea este o intuire; cărui procedeu numitul prieten nu-i refuză aprecierea.”⁷

Goethe se lasă așadar pătruns de obiecte, de aceea gândirea lui este o intuiție, iar intuiția lui o gândire. Gândirea sa este dominată de obiectul concret, și nu de idei, de reprezentări abstracte. Goethe se adâncește în observație și, pe această cale, am putea spune, zăbovește îndelung asupra imaginii concrete a unui obiect. Această zăbovire îl conduce la un fel de identificare cu obiectul, încât, ulterior, acesta pare a-și dezvălui spontan însușirile în gândire, potrivit unui proces descris

⁴ Citat după: Hugo Falkenheim, *Goethe und Hegel*, Tübingen, J. C. b. Mohr, 1934, p. 18.

⁵ Citat din Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Band II, 2, Frankfurt am Main, 1077, p. 718.

⁶ Citat din Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, Berlin, 1956, S. 286 (1.2.1827).

⁷ J. W. Von Goethe, *Werke*, Band 13, *Naturwissenschaftliche Schriften*, Hamburger Ausgabe, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1994, p. 37.

în psihologie ca conștiință. Aproximarea procedurii științifice goethean de artă și de creația artistică devine astfel inteligibilă: și în artă, creatorul își contemplă îndelung personajele (așa cum face omul de știință Goethe) în imaginație, se identifică cu ele, în așa fel încât din această identificare emerge evoluția *naturală, spontană, organică* a acestor personaje într-o operă artistică, ca și când autorul nu trebuie decât să asculte și să privească jocul de sine stătător al personajelor sale. Datorită acestei identificări cu obiectul concret, gândirea lui Goethe nu este una conceptuală, dominată de idei abstracte, ci „intuitivă”, dominată de imagini din care se ivesc înțelesurile. Observația este aceea care pentru Goethe trebuie să scoată la iveală forma (*Gestalt*), iar datorită unei îndelungate și aplicate observații a numeroase obiecte (plante, animale, pietre), forma comună sesizată în mai multe exemplare individuale poate fi cât se poate de concretă, în sensul că schema pe care ea o reprezintă se apropie mai mult de imaginea mentală decât de conceptul intelectual (deși, firește, nu este străină de concept).

Spre deosebire de Goethe-omul de știință, Hegel este un filosof al cărui obiect de gândire nu poate fi dat în experiența imediată. El are de-a face cu entități abstracte, cu unități care transcend posibilitatea de reprezentare concretă. Cu toate acestea, modul de gândire hegelian păstrează caracteristicile celui goethean. Întâi de toate, pentru Hegel, dinamica realității este una organică, este dezvoltare. De aceea, ea și poate să aibă o finalitate. În continuare, însă, și ceea ce este aspectul cel mai important, această dezvoltare, evoluție, nu înseamnă simpla transformare a concretului, ci este coordonată de entități ideale – în general, de ceea ce Hegel numește „Concept” –, pe care, în *Fenomenologia spiritului*, de pildă, el le numește tot *Gestalten*, fiind vorba, aici, despre forme ale conștiinței, forme pe care conștiința umană le traversează de-a lungul istoriei universale. Rolul filosofului este acela de a le elibera de concretul empiric și de a le aduce în actualitatea gândirii. Aceste forme ale conștiinței nu sunt însă recunoscute de gândire imediat, ci abia la finalul procesului evolutiv, acolo unde acesta își arată, își manifestă întreaga sa complexitate. La început, gândirea nu știe cu ce anume are de-a face, nu înțelege despre ce este vorba. Astfel, de pildă, într-un copil sunt prezente posibilitățile ființei raționale, doar că nu avem cum să le sesizăm înainte ca ele să se fi manifestat. Abia după ce vom fi privit întreaga viață a omului care ne apare în prezent ca și copil vom putea vorbi despre adevăratele dispoziții latente în el (astăzi, când știm mult mai multe despre ființa umană, însă, am spune că, poate, nici atunci).

Totuși, amprenta organicistă la Hegel este diferită în *Fenomenologie* (dar și în general) de organicismul lui Goethe. Chiar dacă el privește procesele ca fapte și realități organice, schema ideală a procesului pe care el o aplică revine unor entități abstracte, unor idei, reprezentări, concepții pe care le-a avut omenirea în dezvoltarea ei. Așa se întâmplă cu scepticismul, conștiința nefericită, libertatea, sau religia, toate acestea „forme” pe care conștiința umană le-a traversat de-a lungul istoriei. Acestea sunt forme ideale, realități abstracte pe care nu le putem întâlni în

mod concret în realitate. Spre deosebire de Hegel, Goethe surprinde intuitiv formele (*Gestalten*) mereu într-un context concret, având, ca să spunem așa, un suport material ce poate fi dat în intuiția imediată. Or, de pildă, „religia naturii” a lui Hegel, una dintre etapele dezvoltării religiei pentru acesta, și, deci, a conștiinței, deși o *Gestalt*, nu are un suport imediat. Caracterul plastic al perspectivei goetheene, și, firește, posibilitatea aplicării ei în artă de Goethe, rezultă din această apropiere față de obiectul natural, de concretețea imediată a procesului organic avut în vedere.

Există, după cum se vede, un platonism (sau, dacă se vrea, mai degrabă un aristotelism) la ambii creatori, în sensul în care realul (pentru Goethe mai ales Natura) are nu doar încrustat în sine forma ideală, dar și că această formă ideală este aceea care asigură mișcarea realului, este „subiectul” autentic al acestuia. Totuși, această preeminență a idealului are la Goethe, datorită conștiinței sale empiric-științifice, un caracter mai elastic, mai puțin absolut decât la Hegel. Pentru Goethe, nu există o garanție absolută că cunoașterea umană poate sesiza formele ultime ale realului. Am amintit anterior faptul că acumularea de date în activitatea de cercetare științifică l-a făcut pe Goethe conștient de faptul că oricând pot avea loc răsturnări, schimbări de optică și de apreciere. Cu toate acestea, el admite, dacă nu o identitate, în orice caz o apropiere, o afinitate între cunoașterea umană și realitate.

Hegel, în schimb, este mult mai drastic, el susține teza identității complete dintre cunoaștere și realitate. Însă trebuie să spunem că teza lui este una metafizică, iar nu una mai degrabă practică, precum la Goethe. Pentru el, există o identitate între obiect și subiect, dar această identitate, în caracterul ei metafizic, nu este dată în mod nemijlocit în niciun fel de experiență posibilă. Lipsa acestei identități *nemijlocite* face ca ridicarea la conștiința de sine a Naturii să fie un proces în care subiectul uman trebuie să se implice cu întreaga sa făptură, să fie activ și creativ, să se lase condus de propriile pasiuni și gânduri, chiar dacă, e drept, în cele din urmă el ajunge să înfăptuiască scopurile pe care „viclenia Rațiunii” i le sădise dinainte în acele pasiuni și gânduri. Însă abia reflecția filosofică, respectiv ceea ce Hegel numește „mijlocire”, înțelegerea conceptuală pot recunoaște acest mecanism. Într-o formulare tradițională, nu „cum” are loc identitatea (orientarea scepticismului relativ al lui Goethe privind cunoașterea umană) este teza identității hegeliene, ci faptul „că” ea are loc (ceea ce la Goethe se exprimă prin ideea analogiei, a afinității dintre cunoaștere și real). Însă istoricismul hegelian admite, principial, și el, schimbarea modurilor de gândire, așadar și posibilitatea sesizării unor „forme” diferite în viitor, pe care filosofia lui Hegel să nu le poată anticipa, ceea ce autorul *Fenomenologiei spiritului* intuiește că se petrece cu evoluția din America, un tărâm nou intrat, la vremea sa, în istorie.

Teza identității dintre cunoaștere și realitate nu apare de nicăieri în această epocă. O formulase în filosofie deja Kant. Cu toate acestea, deși tributari lui Kant, nici Goethe și nici Hegel nu își elaborează concepția privind „formele” (la Goethe

Gestalt, *Urpflanze*, *Urtier*, și în cele din urmă *Urphänomen*, adică forma, planta originară, animalul originar și fenomenul originar; la Hegel, Conceptul, Ideea), pornind de la gândirea critică a acestuia. Poate exista cu privire la Hegel impresia că teoria sa privind identitatea dintre gândire și realitate, respectiv temeiul lumii, vine pe fundalul teoriei kantiene a caracterului de construct al experienței, caracter prin care ceea ce apare în afara noastră ca lucru empiric nu este decât profilarea, proiectarea „în afara noastră” (respectiv ca impresie în spațiu) a activității sintetice a imaginației și intelectului nostru. Lucrul empiric este un construct al minții noastre, pe fundalul celebrului lucru în sine. Astfel, desigur, în tot ceea ce ne apare noi ne vedem cumva pe noi înșine, respectiv vedem ceea ce asigură identitatea noastră intelectuală. E de la sine înțeles că în acest context între lucrurile înțelese ca fenomene și capacitatea noastră de cunoaștere există o relație de identitate. Hegel adeseori se revendică de la Kant în acest sens. Însă în perioada idealismului german există și o altă perspectivă, una pe care o exprima deja Hölderlin atunci când spunea: „An das Göttliche glauben die allein, die es selber sind”, (În cele divine cred doar aceia care sunt ei înșiși divini) sau Goethe:

„Wär’ nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt’ es nie erblicken;
Lebt nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt’ uns Göttliches entzücken?”⁸

(De ochiul nu ar fi solar
El n-ar putea privi la soare;
De n-am avea în noi divinul
Cum ne-ar putea desfăta cele divine?)

În aceste versuri este prezentă o premisă gnoseologică, potrivit căreia există o unitate între subiectul cunoașterii și obiectul său, unitate fără de care raportul dintre cei doi poli ai cunoașterii nu ar fi posibil. Este drept, determinarea acestui raport este ceea ce constituie originalitatea unei filosofii. Și Kant a admis că între subiect și obiect trebuie să existe o unitate, altfel știința newtoniană, care făcea predicții cât se poate de exacte cu privire la un viitor pe care încă nimeni nu l-a trăit, ar fi fost imposibilă (doar ca simplă generalizare a experienței trecute). El a determinat însă această unitate pornind de la subiect, ca proiecție a subiectului în fenomene. Cealaltă direcție, careia îi aparțin Goethe, Schelling și Hegel, privește Natura nu ca pe o creație a omului, ci îi recunoaște independența, însă, în plus, consideră că în interiorul ei există un spirit creator, având aceeași esență ca și spiritul uman, așadar există o participare nemijlocită a spiritului uman la spiritul prezent în interiorul naturii. În plus, spiritul uman este doar produsul târziu al spiritului activ din natură, în așa fel încât cunoașterea pe care o realizează spiritul uman nu este decât o

⁸ J. W. von Goethe, *Entwurf einer Farbenlehre*. Einleitung, in *Werke*, Bd. 13, *Naturwissenschaftliche Studien*, Hamburger Ausgabe, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1981, p. 324.

cunoaștere de sine, o „aducere la conștiința de sine” (cum spune Hegel) a manifestărilor inconștiente (în sensul că lipsite de reflecția conștiinței de sine, sau mai simplu, de asocierea cu un „Eu”) ale Spiritului din interiorul naturii. Pentru acest tip de interpretare este valabilă următoarea afirmație: „Die Natur ist der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur.” („Natura este spiritul vizibil, spiritul natura invizibil”).

Cel care va realiza această cotitură este Herder. El va iniția noua „filosofie a naturii” și astfel avântul speculativ al idealismului german. „Herder, s-a spus, este primul care înțelege și încearcă să interpreteze natura ca un complex spiritual de forțe. El deschide pe tărâmul contemplării naturii lumea spirituală a idealismului german. El aduce la viață ideile filosofiei naturii și deschide accesul la experiența spirituală a naturii. (...) Herder l-a trezit pe tânărul Goethe.”⁹ Pentru Herder, „forța vie din sânul naturii este o idee devenită activă care face parte din planul divin al Creației”¹⁰. Termenul de „forță” (*Kraft*) reprezintă pentru Herder și urmașii lui (Schelling, mai cu seamă, cel care este, de fapt, în această epocă a idealismului german, corifeul noii „filosofii a naturii”) echivalentul în natură al spiritului uman¹¹.

Pornind de la Herder, formele (*Gestalten*) pe care Goethe și Hegel le așază în miezul realului nu sunt doar niște modele logice, lipsite de energie, ci sunt înzestrate cu forță, acționează în lumea materială. Ilustrativ în acest sens este modul în care Hegel descrie modul de acțiune al „Conceptului”: „Conceptul însuflețește și realizează spiritul naturii; el transpune natura într-o devenire către spirit. Această capacitate de acțiune a spiritului în natură a fost exprimată de Hegel deosebit de frumos în cea de-a doua *Realphilosophie* a sa, atunci când interpretează o sămânță. Îngroparea seminței în pământ îi apare lui Hegel ca o «acțiune mistică, magică,(prin care se recunoaște – n. C. B.) că în ea există forțe tainice, adormite încă. Magicianul care dă un cu totul alt sens acestei semințe, pe care eu o sădesc în pământ, cel pentru care o lampă ruginită are un spirit puternic în ea, este Conceptul din natură. Sămânța este puterea care constrânge pământul ca forța lui să-i slujească.»”¹² Natura întreagă este în această epocă privită ca un complex de forme ideale active ce se metamorfozează unele în altele, aducând în realitate structuri organice și materiale din ce în ce mai complexe.

Din acest punct de vedere se poate înțelege în ce măsură apropierea care se face uneori între concepția morfologică a lui Goethe (și a idealismului german) și evoluționismul darwinist riscă să cadă într-o confuzie. În acest context, putem aminti chiar faptul că Darwin însuși îl amintește în celebra sa *Origine a speciilor* printre iluștrii precursori ai teoriei sale pe Goethe. Este drept, în epocă (sfârșitul

⁹ Johannes Hoffmeister, *Goethe und der Deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie*, Leipzig, Felix Meiner, 1932, p. 1.

¹⁰ *Ibidem*, p. 13.

¹¹ *Ibidem*, p. 13.

¹² Citat după *ibidem*, p. 72.

veacului XVIII și începutul celui de-al XIX-lea), ca urmare a acumulării din ce în ce mai mari de date empirice din ce în ce mai greu de organizat și de sistematizat, se trece, treptat, de la o înțelegere static-creaționistă a naturii la una evoluționistă, dar nu în sensul darwinist. Evoluția, așa cum o înțelege această epocă, este o evoluție *care leagă speciile între ele fără însă a abandona conceptul de specie*. Astfel, Goethe este convins de descendența animală a omului, fapt pentru care și poate urmări cu asiduitate descoperirea osului intermaxilar la om, elementul care părea, până atunci, să fie garanția diferenței dintre om și strămoșii săi din ierarhia filogenetică. Însă trecerea de la o formă animală la alta, de la o specie la alta, nu era în niciun caz înțeleasă ca un produs al influenței mediului, ci ca un salt „ideatic”, ca o transformare a tipului, a fenomenului original, *ideal*, ce stătea la baza respectivei forme a viului. Natura are un caracter dinamic, evoluează, se transformă, însă pentru că în interiorul ei, în miezul ei domnește o „combustie” ideală care generează schimbările din planul fenomenelor empirice. Mediul temporal este în acest sens reflecția material-discursivă a planului ideal, logic, formal, atemporal.

Pentru Darwin, asemenea idei sunt doar niște speculații. Schimbarea formelor viului pentru Darwin nu mai este întemeiată în niciun fel de plan ideatic, și, din acest punct de vedere, se poate spune că nu mai reflectă niciun fel de ordine universală (la care gânditorii idealismului german subscriu cu entuziasm). Mutațiile minore ale unei varietăți biologice sau alta sunt simple fapte, după cum tot fapt este și acela că una sau alta dintre aceste mici modificări ajung să devină, în funcție de raportul cu mediu, o regulă, o constantă, pe care omul o interpretează apoi ca specie dată, imuabilă. De aceea, la Darwin domină modul de gândire științific al secolului XIX, care vrea să reducă totul la cauze de tip mecanic (o anumită alcătuire a mediului determină constituirea în timp a unei anumite „specii”), în vreme ce în gândirea epocii idealismului german domină cauzalitatea ideal-teleologică (o anumită specie apare – *erscheint* – în timp ca urmare a unei „mutații” ideale, care, ea însăși, nu este altceva decât un „moment” al procesualității logic-ideale a temeiului lumii, a lui Dumnezeu, un moment a ceea ce Hegel numea „un joc al iubirii cu ea însăși”).

Cel care va sistematiza ideile epocii cu privire la dinamica idealului în natură, exprimând astfel și ceea ce gândește Goethe, în această privință, este Hegel. Pentru Goethe, omul este cel mai înalt produs al naturii, și prin om se deschide accesul la o nouă natură, care-și are propriul mod de a fi. „Prin aceea, spune Goethe, că omul este situat pe culmea naturii, el se privește pe sine la rândul său ca o întregă natură, pe care el trebuie să o aducă din nou la o altă culme. În acest sens, el se crește pe sine prin aceea că-și interiorizează toate perfecțiunile și virtuțile, făcând alegeri, punând ordine și creând înțelesuri, ridicându-se în cele din urmă până la producțiile artistice, care ocupă, alături de celelalte fapte și opere ale sale un loc strălucitor. Odată ce opera de artă a fost creată, odată ce ea stă înaintea lumii în realitatea sa ideală, ea exercită o acțiune de durată, cea mai înaltă formă de acțiune;

căci întrucât ea se dezvoltă spiritual absorbind toate energiile, ea preia în sine tot ceea ce este minunat, demn de venerație și de iubire. Însuflețind forma umană, opera de artă ridică omul deasupra lui însuși, închide cercul vieții și activității sale și-l îndumnezeiește pe om pentru prezent, un prezent în care sunt cuprinse trecutul și viitorul. Dumnezeu a devenit om pentru a-l ridica pe om la Dumnezeu”¹³.

Aceeași este și concepția lui Hegel. Natura reprezintă pentru Hegel „celălaltul Spiritului”, exteriorizarea acestuia din planul logic (al simplei ființe) în acela al existenței (al realului). Însă această exteriorizare înseamnă deopotrivă o cufundare în dialectica dintre Unu și Multiplu, cu alte cuvinte o pulverizare a Unului, a Conceptului, într-o miriadă de exteriorități. De pildă, legea este unică, dar se exprimă într-un număr nelimitat de cazuri concrete. Dar toate aceste cazuri concrete nu refac în mod identic legea, Multiplul nu redă stereotipic și mecanic pe Unu. Exteriorizarea nu este una „fotografică”, ci are mai degrabă un caracter artistic, plastic, *expresiv*. Universalul hegelian este într-un travaliu continuu de a se ridica de la treapta lui „în sine”, a simplei idealități logice care nu știe de sine, la aceea de „pentru sine”, adică la conștiința de sine, la momentul în care el ajunge să știe de el însuși. Deși se exteriorizează în natură, universalul, Conceptul, nu se are încă pe el însuși, nu este încă acolo subiect în sensul deplin al cuvântului. El este, ce-i drept, subiect, însă doar subiect (inițiator) al mișcării, al tuturor formelor de mișcare din natură. El nu este încă subiect în sensul preeminent al termenului, ca subiect al unei *intenții*, respectiv al unei acțiuni conștiente, al unei mișcări în planul spiritului. Întreaga dialectică a naturii reprezintă, de aceea, la Hegel drumul universalului dinspre condiția aceasta a unui subiect închis în galera diversului material, pe care-l plăsmuiește și-l frământă din interior în fel și chip, spre condiția unei libertăți care a lepădat platoșa materială și și-a atins felul propriu de a fi în puritatea cunoașterii și a conștiinței. Organicul este o treaptă importantă în această eliberare de sine a universalului, prin aceea că acum universalul, concretizat într-un individ organic, are puterea nu doar de a mișca (așa cum face o lege oarecare în natură), ci și aceea de a *se* mișca (așa cum face un animal). Organicul reprezintă astfel prima etapă a interiorizării subiectivității, a viitoareii capacități de reprezentare. Procesul interiorizării trece într-un plan superior odată cu omul. Însă aici începe o altă evoluție, și anume aceea a transformării simplei interiorități în conștiință și cunoaștere. Acest proces este redat într-o manieră exemplară de Hegel în capitolul dedicat dialecticii conștiinței de sine din *Fenomenologia spiritului*, acolo unde se arată cum un individ care nu știe încă ce înseamnă a fi om și care este condus exclusiv de impulsurile sale, un fel de alt *Enkidu*, ajunge să înțeleagă încet-încet care este condiția lui de om. Și în această înțelegere el se vede silit să se confrunte cu alți indivizi din jurul său, despre care la început nici măcar nu știe că îi sunt semeni. Drumul către conștiința de sine este drumul individului uman de la

¹³Citat după *ibidem*, p. 130.

această condiție a unei brute naturale către cetățeanul unui stat, cetățean care a înțeles de-a lungul unei milenare istorii că Eul său este un produs al legăturii sale cu semenii lui, și anume cu toți semenii lui, de acum și dintodeauna, că el este, așadar, un produs al Istoriei.

Hegel încheie astfel într-o manieră grandioasă întregul proces intelectual al acestei epoci: el reușește să iasă de sub mirajul exercitat de natură, miraj sub a cărui fascinație stau mai toți creatorii acestei epoci, și să deschidă un nou orizont pentru reflecția filosofică: filosofia spiritului și a Istoriei. După Hegel, ceea ce s-a numit până atunci „filosofia naturii” dispare, rămâne doar o curiozitate istorică, a ieșit din actualitatea interesului filosofic. Locul său a fost ocupat de istoricitatea spiritului, de plăsmuirile din spațiul eterului conceptual, în locul celor ale eterului substanțial. Chiar dacă și înainte de el se recunoaște specificitatea umanului în raport cu natura, analiza relației intime dintre faptul de a fi om și Istorie constituie momentul de originalitate al lui Hegel.

ADEVĂR ȘI RAȚIUNE ÎN ISTORIA FILOSOFIEI LA HEGEL

DRAGOȘ POPESCU

Abstract. The study presents briefly the idea of the history of philosophy in Hegel's works, and the relationship between the science of logic and the history of philosophy. We argue that the history of philosophy becomes a rational process by subsuming the historical-philosophical fact to the structure of categories of the Science of Logic. We also argue the impossibility of a priori laws for the historical development of philosophy.

Keywords: history of philosophy, conscience, reason, necessity, dialectics.

1. Actualitatea gândirii hegeliene

Hegel și-a încheiat ultimul curs de istoria filosofiei pe care a mai apucat să-l predea, la 26 martie 1830, cu, la acea vreme, contribuții „de ultimă oră”: filosofia lui Schelling, fostul său coleg de școală, precum și schița propriei filosofii, văzută ca *rezultat* al întregii expuneri făcute. Au trecut de atunci aproape două veacuri. Lumea însăși, nu numai filosofia, s-a schimbat foarte mult; i-ar fi, poate, acum, foarte nefamiliară unui om al acelor vremuri. Dar și noi avem nevoie de un efort considerabil pentru a ne transpune afectiv și intelectual în împrejurările de atunci. Ce mai putem așadar să deprindem – și mai merită să o facem – de la un învățat de demult, de care ne despart atâtea? Mai are mesajul lui și o altă dimensiune decât cea de arhivă, muzeală? Mai este ceva *viu* (cum îi plăcea chiar lui Hegel să se exprime) în această reconstrucție a trecutului filosofic care, la rândul ei, face parte, pentru noi, din trecut?

Acestea sunt întrebările care prilejuiesc rândurile de mai jos. Ar fi de dorit ca răspunsurile să fie la fel de tăioase pe cât sunt întrebările. Căci avem nevoie și azi, ca întotdeauna, de judecăți ascuțite, anume făcute ca să ne susțină opțiunile care, de cele mai multe ori, sunt anterioare acestora. Experiența celor aproape două veacuri care au trecut de când Hegel își încheia lecțiile la Berlin ne avertizează o dată în plus în privința greutăților de a izola convingerile care funcționează în gândirea noastră ca prejudecăți. Mai degrabă avem tendința să pornim de la ele ca de la evidente. Atâtea și atâtea opinii ni se înfățișează o dată cu propriile lor certitudini, încât ceea ce ne rămâne de făcut nu este decât să alegem și să fim consecvenți odată ce am făcut-o. Înclinațiile, educația primită, autoritatea pe care o au asupra noastră ideile ce ne-au fost inoculate printre cunoștințele culturii elementare oferite de școală, dau alegerii noastre o notă de firesc, împiedicându-ne s-o supunem îndoielii examinatoare. Ne dăm totuși seama câteodată că asemenea dispoziție nu favorizează discernământul filosofic, ci ocrotește și întărește certitudinile pe care le aveam deja. Paradoxal, cerința preciziei ne poate pune uneori în fața unei imagini

superficiale, care ni se pare convenabilă numai fiindcă se potrivește cu așteptările noastre.

Filosofia, în înțelesul ei cel mai propriu, a recomandat mereu o atitudine precaută față de aceste așteptări înșelătoare. Începând de la Kant, mai trebuie adăugat că atitudinea precaută a suferit o extindere asupra filosofiei înseși, asupra pretențiilor ei și mijloacelor de a le satisface. O anumită neîncredere plutește și deasupra rezultatelor reflecției filosofice. Până la urmă însă, aceasta nu este un neajuns, ci semnul autocunoașterii. Saltului în necunoscut îi este preferată o înaintare cât mai atent pregătită, în care pașii făcuți către adevăr să aibă o solidă justificare.

Adesea, fireasca prudență se transformă totuși într-o veritabilă suspiciune care, în momentele ei culminante, devine chiar adversitate față de filosofie. Față de alte domenii ale culturii umane, în sensul cel mai larg pe care îl poate avea cultura, filosofia oferă azi un spectacol straniu: produse care țin în mod explicit de ea sunt îi sunt orientate împotriva, prezentate ca argumente ultime *contra* demersului filosofic. Hegel și-a desfășurat activitatea într-un moment în care acest proces abia fusese inițiat. El l-a sesizat și a acționat pentru a-l stăvili, deși filosofia mai depozita încă destulă demnitate, încât să se poată spera că va depăși lesne dificultățile; astăzi i-ar fi probabil mult mai greu s-o facă. Oricum, întreaga lui operă poate fi considerată o mărturie în favoarea filosofiei, văzută atât ca *domeniu* distinct al culturii, capabil să ofere propriile valori întregului din care face parte, cât și ca *activitate profesională* reglementată de aceste valori.

Prinse în acest context, întrebările de mai sus capătă nota actualității, dacă trebuie numaidecât să fim actuali. O istorie a filosofiei este o evaluare a filosofiei ca prezență incontestabilă de-a lungul istoriei, cât și a concepției filosofice care a realizat-o. Istoria filosofiei poate sprijini o concepție filosofică sau, dimpotrivă, aceasta poate reconstitui „adevărată” istorie a filosofiei. Opinia lui Hegel este că între cele două nu există, de fapt, o deosebire. Noi trebuie să vedem cum se susține ideea sa, ceea ce are consecințe importante și azi, indiferent cât de mult se deosebește epoca noastră de cea în care opinia a fost formulată. Oricum, dincolo de orice dispută, lui Hegel i se datorează prima „tratare filosofică a istoriei filosofiei” și, din acest motiv, el este considerat fondatorul disciplinei istoriei filosofiei așa cum o cunoaștem azi¹.

2. Ideea de istorie a filosofiei la Hegel

De fapt, identitatea dintre istoria filosofiei și concepția filosofică (care devine de fapt, cu această ocazie, sistemul însuși al filosofiei) nu este *dată* din capul locului nici la Hegel, ci este *consecința* unor evenimente care s-au petrecut în conștiința care constată identitatea, pentru ca apoi s-o și expună în forma pe care noi o avem dinainte. Această expunere este, așadar, o *autoexpunere*. Tratatul istoria

¹ Alfredo Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, 2001, p. 34.

filosofiei, conștiința se tratează pe sine însăși, nu prezintă niște fapte lipsite de legătură cu propriile sale condiții. Cu alte cuvinte, a înfățișa, de exemplu, filosofia lui Platon, înseamnă, simultan și în egală măsură, a rememora gândirea acestuia și a-i înscrie gândirea în cercul semnificațiilor conștiinței care operează acest lucru. Un asemenea punct de vedere ar putea da impresia azi că încalcă cerințele obiectivității: a proceda științific nu înseamnă oare a elimina propriile condiții din examinarea faptului observat? Nu ar trebui să ne îndreptăm către „Platon însuși” în loc să amestecăm în studiul nostru propriile condiții?

Răspunsul lui Hegel este că tocmai această cerință a purificării de orice dimensiune subiectivă ne poate conduce la o înțelegere greșită a filosofiilor pe care le vizăm. În acest caz, noi *postulăm* obiectivitatea. A gândi pornind de la postulate nu înseamnă a gândi incorect, ci a te plasa *sub* linia orizontului filosofiei, formulând pretenția unui punct de observație privilegiat, din care evenimentele s-ar putea lăsa judecate „fără părtinire, așa cum au fost” și în care cu toții ne-am putea instala cu ușurință, dacă nu cumva suntem deja acolo. Însă, arată Hegel, „Orice filosofie este filosofie a epocii sale; ea este o verigă în lanțul întreg al dezvoltării spirituale. În consecință, ea poate satisface numai interesele care convin epocii sale”². Pretenția noastră de a ne fi plasat la locul potrivit pentru a urmări spectacolul dezvoltării ideii care se gândește pe sine se dovedește așadar iluzorie: privirea noastră nu străbate astfel mai departe de propriul nostru context. Suntem prinși într-o structură în mișcare, având totodată impresia că ne aflăm în punctul fix căutat.

Există o cale de a depăși această situație? Și, înainte de aceasta, mai ales: ce sens are depășirea însăși?

După părerea lui Hegel, sensul este unul *logic*: „afirm deci că succesiunea sistemelor filosofice este aceeași ca și succesiunea determinațiilor conceptuale ale ideii în derivarea lor logică. Afirm că, dacă curățim conceptele fundamentale ale sistemelor care apar în istoria filosofiei de tot ce se referă la elaborarea lor exterioară, la aplicarea lor la particular etc., obținem diferitele trepte ale însăși determinării ideii în conceptul ei logic. Invers: dacă luăm progresul logic pentru sine, avem în el progresul fenomenelor istorice conform principalelor momente ale acestuia”³. Pentru a înțelege cum se cuvine aceste cuvinte, trebuie mai întâi să constatăm că *logicul*, la Hegel, nu este un îndreptar al gândirii corecte, așa cum este considerat îndeobște azi. „Derivarea logică” despre care e vorba aici nu este echivalentă cu utilizarea unei scheme, *aplicarea* unui model abstract la o realitate concretă. În acest înțeles, ceva este *abstract* deoarece este lipsit de intuiții, constituit exclusiv în gândire, în vreme ce *concretul* desemnează prezența unor elemente sensibile, pe care schema abstractă le organizează, conferindu-le adevărul, care este proprietatea sa, și transformându-le astfel în cunoaștere. O schemă a gândirii, entitate abstractă, nu este adevărată ca atare, ce-i drept, însă

² G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, trad. D.D. Roșca, ediție îngrijită de Dragoș Popescu, București, Editura Academiei Române, 2005, p. 42.

³ *Ibidem*, p. 30.

numai prin reducerea stării de fapt la schemă putem descoperi adevărul. În acest fel, între abstract și concret persistă o ruptură, pe care Hegel o consideră inacceptabilă: „Când adevărul este abstract, atunci el nu e adevărat”⁴. Separarea gândirii *abstracte* de intuiția *concretă* nu este decât expresia momentană unei trăsături definitorii a spiritului: „Spiritul este dedublare, înstrăinare, dar spre a putea să se găsească pe sine însuși, spre a putea să vină la sine însuși”⁵. Revenit la sine însuși, spiritul este *liber*, absolut liber. Întreaga lui traiectorie prin ipostazele dedublării are ca finalitate libertatea, iar aceasta se realizează *numai* în gândire. Perspectiva aceasta răstoarnă sensurile comune ale abstractului și concretului. „Abstract” înseamnă nedevelopat, înstrăinat în intuiții, sentimente, interese, scopuri, toate exterioare gândirii, în timp ce „concretă” este reunirea opozițiilor succesive în care s-a aflat spiritul, gândirea pură⁶.

S-a afirmat adesea că filosofia lui Hegel este un imens efort de a înțelege istoria. Mai precis, efortul lui Hegel se îndreaptă către înțelegerea posibilității libertății într-o lume istorică⁷. Libertatea are sens numai pe planul spiritului. Spiritul realizat nu mai este istoric, ci logic. Logica este „împărăție a gândului pur. Această împărăție este adevărul așa cum este el în și pentru sine, fără înveliș”⁸. *Istoria este inevitabilă, dar adevărul nu este istoric*. Pentru o conștiință individuală, care trăiește aici și acum, adică în condiții istorice pe care nu și le-a ales singură, dar la care aderă în mod firesc, natural, este incomod să fie constrânsă a accepta că vasta extensie temporală prin care spiritul ajunge să se realizeze se împlinește în sine însăși. E ceva asemănător cu repulsia pe care o simțim față de distanțele astronomice, înțelegând totuși că universul este așa cum este *cu* această condiție.

Dar conștiinței îi e proprie activitatea de a se cultiva, de a trece succesiv prin diferite forme, proces complicat pe care trebuie să-l înțeleagă în toată amploarea sa și prin care Hegel arată că gândirea „devine forță inconștientă care cuprinde în forme raționale diversitatea cunoștințelor și științelor, prinzând și reținând ceea ce e

⁴ *Ibidem*, p. 26.

⁵ *Ibidem*, p. 25.

⁶ Într-o scurtă schiță redactată pe când era profesor la Berlin, Hegel se exprimă foarte clar: „Cine gândește abstract? Omul necultivat, nu cel cultivat” (*Wer denkt abstrakt?*, în: *Studienausgabe in 3 Bände*, Ausgewählt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Karl Löwith und Manfred Riedel, Band I, Frankfurt am Main, Fischer Bücherei, 1968, p. 78). Aceasta este o expunere „populară” a filosofului cu privire la sensul termenului de „abstract”, care precizează cu ajutorul unor exemple din viața de zi cu zi sensul pe care i-l dă. Trebuie să amintim că, uneori, Hegel folosește cuvântul și cu sensul obișnuit, de „mânuire a conceptelor lipsite de substrat sensibil” (cf. *Știința logicii*, trad. de D.D. Roșca, București, Editura Academiei, 1966, p. 41), dar are în vedere în acest caz doar exersarea, formarea, „latura negativă” a activității gândirii, nu scopul său, care este concretul.

⁷ Al. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Editions Gallimard, 1985, p. 365.

⁸ G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, trad. de D.D. Roșca, București, Editura Academiei, 1966, p. 32.

esențial în ele, îndepărtând coaja exterioară și degajând din ele logicul”⁹. Erudiția, colecționarea de detalii ne semnificative ori suprainterpretarea unor mărturii îndoielnice, toate acestea nu sunt scopuri ale efortului de cultivare a conștiinței. Evoluția spiritului se oglindește în propria evoluție a conștiinței; trebuie surprinse momentele în care cele două intră în contact. Aceste conjuncții vor fi prezente *a priori* și în istoria filosofiei: „fiecare filosofie a fost necesară, și mai este; deci nici una nu a pierit, ci sunt toate păstrate afirmativ în filosofie ca momente ale unui întreg”¹⁰. Nicio filosofie nu a pierit, niciuna „nu a fost infirmată”... aceasta nu înseamnă oare consfințirea opiniei după care filosofia nu izbuteste să progreseze, teritoriul ei fiind un fel de *no man's land*, îndelung disputat, dar niciodată adjudecat?

De fapt, ni se propune o susținere tocmai a opiniei contrare: fiecare experiență a gândirii îi este necesară conștiinței, nicio experiență anume nefiind totuși suficientă. Experiența conștiinței este distinctă de un simplu *experiment*. Conștiința nu poate imita față de sine punerea în scenă ideală a științei experimentale: fiind întrunite condițiile $X_1, X_2, \dots, X_n$, are loc fenomenul F . Aparent obiectivă prin faptul că este neutră, o asemenea dispoziție se limitează să înregistreze fapte față de care rămâne în exterior. În consecință, neutralitatea nu este decât incapacitate de a pătrunde în propria dimensiune, în care observația și experimentul nu alcătuiesc decât o latură.

Conștiința este implicată, ea însăși este fenomenul. În ipostaza scepticismului, de exemplu, conștiința nu doar verifică valabilitatea unui anumit argument împotriva dogmaticilor, nu se străduiește numai să-l perfecționeze, ci se *identifică* cu atitudinea sceptică, *este* acest tip de conștiință, mai precis o „conștiință *c u l t i v a t ă*, în ochii căreia nu numai ființa sensibilă nu este adevărată, ci nici cea gândită; o conștiință care știe apoi să-și dea sieși seamă despre nimicnicia a ceea ce este afirmat ca adevăr și esență; în sfârșit, o conștiință formată așa încât să recunoască nu numai că este neadevărat cutare ori cutare ce sensibil sau gândit, dar în general că totul este neadevărat”¹¹. Așadar, scepticismul nu este o simplă atitudine rezervată, ci, mai degrabă, opusul acesteia: „când cineva vrea cu orice preț să fie sceptic, nu poate fi înfrânt”¹². Această dispoziție radicală înseamnă izolarea într-o individualitate complet opacă și impenetrabilă în toate sensurile: „din nimicnicie nimeni nu poate fi alungat afară”¹³; numai că, întrucât conștiința sceptică nu are drept scop propria autosuspendare, ea va integra atitudinea negativă ca un moment al său, și în acest sens ea este cultivată. Este capabilă să evite propria disoluție și să conserve totodată negativitatea care o caracterizează. Simpla neîncredere față de gândirea proprie, față de datele simțurilor sau față de însăși

⁹ *Ibidem*, p. 41.

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, ed. cit., p. 36.

¹¹ Idem, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II, trad. de D.D. Roșca, ediție îngrijită de Dragoș Popescu, București, Editura Academiei Române, în curs de apariție, p. 85–86.

¹² *Ibidem*, p. 83.

¹³ *Ibidem*, p. 83.

posibilitatea de a afla adevărul nu ar însemna nimic dacă nu ar fi echilibrată de eventualitatea completei anihilări. Ambele laturi conferă conștiinței sceptice o solidă certitudine de sine¹⁴.

Experiența scepticismului face parte din conținutul pe care și-l oferă gândirea; în acest caz, din punct de vedere logic, avem de-a face cu „contradicția care se suprimă complet pe ea însăși”¹⁵, din punct de vedere istoric cu afirmarea conștiinței individuale. Aceste evenimente nu pot fi reproduse, precum o reacție chimică, ori de câte ori dispunem de ingredientele necesare, ci trebuie înțelese. Nu pot fi nici ignorate, ele constituind însăși substanța filosofiei. Nu sunt reductibile unele la altele. De fiecare dată conștiința se angajează într-o nouă experiență fără a o repeta pe cea anterioară. Chiar iluzia de a restaura, într-o configurație ulterioară, o experiență încheiată, poate fi la rândul său un tip de experiență. Hegel citează în acest sens epoca Renașterii, scepticismul și platonismul postkantian etc., arătând totodată că din punct de vedere filosofic aceste restaurări ale unui principiu ce ține de trecut sunt sterile¹⁶.

Experiența completă a conștiinței poartă numele de *cunoaștere absolută* (*absolute Wissen*). Deși nimic nu e cunoscut dacă nu e în experiență¹⁷, totuși cunoașterea absolută nu este o sumă a cunoștințelor sau – mod de a o vedea și mai inadecvat – clarviziune profetică, atotcunoaștere autoproclamată, ci pur și simplu *certitudinea nemijlocitului* accesibilă oricui, însoțită de cunoașterea negativului ei înseși, a propriei limite¹⁸. Natura și istoria sunt limitele despre care este vorba aici. Din perspectiva cunoașterii absolute, cea din urmă apare ca „o mișcare leneșă (*träge*) și o succesiune a formelor spirituale, o galerie de imagini”¹⁹. Numai că aceste imagini, aceste forme succesive nu sunt ceva străin de Spirit, ci interiorul său, în care experiența se păstrează transpusă pe o altă treaptă.

Hegel este cel care afirmă pentru prima oară nevoia ca filosofiele pe care le studiem să fie prezentate în conformitate cu propriul lor concept. Apariția unei asemenea cerințe nu poate fi înțeleasă corect fără ideea unei conștiințe aflate în evoluție. Unei conștiințe fixe, generice, precum cea kantiană, nu îi este discernabil „propriul concept” al unei filosofii. În calitate de *cognitio ex principiis*, pentru Kant, filosofia nu poate fi *învățată*, în sensul formării capacității de a reține și reproduce componente ale anumitor sisteme apărute de-a lungul vremii (*cognitio ex datis*)²⁰. Învățătura acumulată în acest mod este comparată de Kant cu o mască; sub ea, omul viu va întâmpina dificultăți ori de câte ori i se va cere să judece folosindu-și propria facultate creatoare. Așadar, pentru Kant, istoria filosofiei nu prezintă interes teoretic: este o sumă de cunoștințe primite din afară.

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II, ed. cit., p. 84.

¹⁵ *Ibidem*, p. 115.

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, ed. cit., p. 43.

¹⁷ Idem, *Fenomenologia spiritului*, trad. de Virgil Bogdan, București, Editura IRI, 1995, p. 459.

¹⁸ *Ibidem*, p. 463.

¹⁹ *Ibidem*, p. 464.

²⁰ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, București, Editura Științifică, 1969, p. 620.

Totuși, facultatea creatoare la care se referă Kant – care este, trebuie să o spunem, rațiunea – s-a exercitat întotdeauna destul de aproximativ și în raport cu propriul său *conceptus cosmicus*²¹, idealul rațional. Filosofii în carne și oase au rămas mereu niște „artiști ai rațiunii”; ei nu-și merită în totalitate numele. În schimb, Kant arată că ne putem reprezenta și „un dascăl în ideal, care îi pornește pe toți aceștia, îi folosește ca instrumente, pentru a promova scopurile esențiale ale rațiunii omenești. Numai pe acesta ar trebui să-l numim filosof; dar cum el nu se întâlnește nicăieri, pe când Ideea legislației lui se găsește pretutindeni în orice rațiune omenească, ne vom ține numai de cea din urmă și vom determina mai îndeaproape ce fel de unitate sistematică prescrie filosofia, potrivit acestui concept cosmic”²². Observațiile kantiene prilejuiesc unele întrebări. Mai întâi: în ce fel îi folosește ca instrumente legislatorul rațiunii omenești pe filosofi care s-au folosit de ea? Răspunsul la această întrebare ne conduce la nevoia de a investiga cum anume au dezvoltat ei principiile de la care au pornit, cu alte cuvinte cum anume instrumentele și-au îndeplinit scopurile. Atare demers ne obligă să ieșim din propria exercitare a facultății noastre creatoare și să o înțelegem pe a lor. Apoi: deși dascălul în ideal nu se întâlnește nicăieri, Kant spune că urmele sale se găsesc pretutindeni și că tocmai *pornind de la ele* se constituie filosofia, care este totuși o prezență incontestabilă. Nu putem atunci presupune că aceste urme alcătuiesc, sistematizate, tocmai acest ideal? În loc de a postula idealul inaccesibil, nu ar fi oare mai potrivit să-i descifrăm traiectoria sesizabilă? Și, în sfârșit: Ideea legislației despre care ne vorbește Kant se regăsește identic în orice rațiune omenească, sau există modificări ale ei, cu alte cuvinte o dezvoltare a rațiunii? Dacă acestea pot fi decelate, nu ar trebui și inventariate, fie și numai pentru a le compara cu pretinsul ideal?

Rezultatele străduinței de a răspunde la întrebările de mai sus sunt în opoziție cu punctul de vedere kantian, care le-a prilejuit. Principiile filosofiilor se precizează nu în raport cu conceptul cosmic despre care vorbește Kant, pe care Hegel îl recunoaște totuși, deși într-o formă modificată, ca lume de natură ideală, edificată de gândire pe un teren pe care, în prealabil, l-a curățit într-un mod distructiv, provocând „prăbușirea unei lumi reale”²³, a datinilor și credințelor tradiționale ale unei comunități. Ci aceste principii își extrag valabilitatea din forma la care respectiva comunitate a reușit să ajungă în urma catastrofei pe care prima exercitare a gândirii a produs-o, formă care cuprinde modul de guvernare, viața socială, morala, destinele în război, toate elementele noii vieți spirituale care s-a ivit. Ea ajunge să dea naștere unei „filosofii determinate”. Vechea Grece a ajuns pentru prima oară la o filosofie determinată. Din acest motiv, interesul pentru filosofia greacă este unul aparte. Este meritul lui Hegel de a fi fixat definitiv poziția acestei filosofii în centrul atenției istoricului filosofiei²⁴. Pentru epocile care au

²¹ *Ibidem*, p. 622.

²² *Ibidem*.

²³ G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, ed. cit., p. 47.

²⁴ Conștiința libertății, care a însuflețit poporul grec, caracterul esențial al individului, afirmat ca o consecință a acesteia, rămân pentru totdeauna necesități imprescriptibile ale apariției filosofiei (cf. *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, ed. cit., p. 80–81).

urmat, filosofia greacă a trebuit în prealabil învățată, reconstituindu-se prin acest proces îndelungat capacitățile indicate de Kant, pentru ca în cele din urmă filosofia să renască în formă de sine stătătoare.

Ar fi o mare greșeală să identificăm în „filosofia determinată” un anume curent de gândire, dominant la un moment dat în mediul academic sau al ceea ce azi numim opinie publică. Dimpotrivă, Hegel o numește „conceptul chipului întreg al spiritului”²⁵. Acesta este „propriul concept” al unei filosofii, pomenit mai sus. Ca atare, deși folosim atributul „determinată”, vizăm prin ea universalul, un universal care *se realizează*, nu unul dat dintru început. Instalarea în universalitatea unui principiu, urmărirea lui consecventă, prin încercarea de reducere a tuturor reprezentărilor la el, este de fapt dogmatism; recunoaștem că principiul unic este necesar și încercăm să găsim regula aplicării lui²⁶. Descoperirea regulii de aplicare a principiului revine științelor, care își spun astfel cuvântul lor în constituirea filosofiei determinate.

Cu toate acestea, nici științele, nici artele, religia sau politica nu sunt *cauzele* afirmării filosofiei. Gândirea posthegeliană a cheltuit multă energie pentru a submina prezumtiva poziție privilegiată a filosofiei, căutând în cunoașterea științifică, intuiția artistică, geneza individualității psihice, relațiile economice sau de putere etc. o substituție a presupusului său primat. Hegel însă a contestat și reciproca: că filosofia este temeiul științei, artei, religiei sau politicii²⁷. Astfel, speranța de a anticipa cu ajutorul filosofiei o ordine umană nouă (și, de asemenea, de a funda creația artistică, credința etc.) este, hegelian vorbind, o iluzie.

Filosofia nu dă mijloace de a *schimba* lumea decât în măsura în care se îndepărtează de la propria-i condiție. Lui Hegel îi era la îndemână exemplul filosofiei care a contribuit la declanșarea Revoluției franceze. Acesta este însă activ în calitate de *principiu ideologic*²⁸, iar dominația filosofiei, care s-a exercitat aici, trebuie înțeleasă prin această prismă²⁹.

²⁵ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 49.

²⁶ *Ibidem*, p. 620.

²⁷ *Ibidem*, p. 49.

²⁸ G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei*, trad. P. Drăghici și R. Stoichiță, București, Editura Humanitas, 1997, p. 408.

²⁹ K. R. Popper prezintă într-o manieră care deformează inacceptabil analiza amănunțită a lui Hegel asupra fenomenului revoluționar din Franța, moment esențial pentru înțelegerea concepției sale asupra istoriei. În general, opiniile lui Popper cu privire la filosofia lui Hegel nu pot fi luate în considerare datorită evidenței lipse de interes față de prezentarea corectă a faptelor. Însă, în ceea ce privește Revoluția Franceză, se impune amendarea afirmațiilor sale. Conform acestora, Hegel s-ar fi străduit să pervertească ideile de libertate, egalitate etc. ale Revoluției, simultan cu orientarea sentimentelor naționale germane către crearea unui stat autoritar, scop vizat de către monarhul prusac după căderea lui Napoleon (K. R. Popper, *Societatea deschisă și dușmanii săi*, vol. II, *Epoca marilor profeții: Hegel și Marx*, trad. de D. Stoianovici, București, Editura Humanitas, 1993, p. 66). Analiza hegeliană din locul citat nu dovedește însă decât faptul că *ideile* pe care filosoful ar fi avut intenția să le pervertească nu le erau deloc clare celor care le-au proclamat. Mai întâi, sunt subliniate imensele *sentimente* care au însoțit Revoluția, pe care autorul acestor rânduri le-a trăit, conform relatărilor care

În schimb, ideile filosofilor francezi, în special ale lui Rousseau, au stat la baza filosofiei kantiene, iar aceasta vizează o cunoaștere a libertății, pornind de la conținutul concret al unei conștiințe care se concepe pe sine ca infinită. Așadar, abia prin Kant este realizată ideea de libertate care a fost vehiculată în decursul evenimentelor din Franța și Europa, în sensul că această idee poate sta la baza unei „activități creatoare reale” a spiritului³⁰.

„Filosofia determinată” – sau „metafizica”, Hegel o numește și cu acest cuvânt – este o rețea, o țesătură de multiple interese și activități, din care istoria filosofiei nu reține decât punctele nodale, de întrepătrundere a gândirii logic-formale (pe care cultura științifică își asumă sarcina de a o dezvolta) cu cea istoric-simbolică (elaborată în spațiul gândirii religioase), locul în care aceste două dimensiuni se află în unitate. Faima de care se bucură un gânditor care a reușit să dea expresie în mod fericit felului personal de a vedea lumea nu are de-a face întotdeauna cu unitatea pe care o urmărim aici. De cele mai multe ori, este vorba de fapt despre o simplă aptitudine de a comunica experiențe ale vieții, mistice, etc., cu alte cuvinte tipuri de experiență limitată a conștiinței, care nu ating completitudinea cunoașterii absolute, deși pot fi descrise drept „cuceritoare” atunci când resimțim profunda lor autenticitate. Mari figuri ale trecutului filosofic suferă în istoria filosofiei a lui Hegel o diminuare a rolului care li se recunoștea de obicei – în lipsa unei analize a conținutului gândirii pe care au ne-au lăsat-o – de cele mai multe ori

ni s-au transmis: „Aceasta a fost deci un minunat răsărit de soare. Toate ființele raționale au serbat această epocă. O emoție sublimă a domnit în acel timp, un entuziasm al spiritului a cutremurat lumea, ca și când abia acum s-ar fi înfăptuit împăcarea dintre divinitate și lume” (*Prelegeri de filosofie a istoriei*, ed. cit., p. 409, subliniat de către Hegel). Apoi, după consumarea emoției, apar dificultățile de a aduce ideea libertății în realitate: mai întâi, este constituit *regatul*, apoi acesta este înlocuit cu *teroarea*, apoi *directoratul*, apoi, în sfârșit *imperiul*. Toate aceste momente succesive au proclamat *libertatea*. Dacă în momentul în care Hegel își ținea *Prelegerile de filosofie a istoriei* Revoluția franceză putea fi considerată un eșec politic (Europa se afla sub dominația Sfintei Alianțe), nu e deloc deplasată întrebarea: *cum de acel sentiment al libertății a eșuat prin însăși transformarea lui în libertățile enumerate?* Hegel nu era un agitator postrevoluționar, angajat de partea uneia dintre facțiunile nemulțumite de *status quo*, ci un filosof care încerca să înțeleagă fenomenul. Concluziile sale sunt de altfel corecte: Napoleon n-a izbutit să *constrângă la libertate* țările catolice în care a intervenit (Spania, Italia), în care liberalismul se găsea la momentul respectiv în stare de faliment, în timp ce națiunile protestante evoluează încă sub influența evenimentelor din Franța. Chiar în Prusia, bastion al noii ordini, Hegel arată că „ceea ce a fost lăsat pe seama singurei hotărâri a monarhiei este, sub aspectul substanțialului, de mică importanță” (vezi *Prelegeri de filosofie a istoriei*, ed. cit., p. 416), ceea ce exprimă dispariția absolutismului. „Fericirea” că monarhul prusac este „nobil”, expresie prin care se face trimitere la Vechiul Regim, este însă compensată de observația că faptul „este de mai puțin interes”, câtă vreme statul își află tăria în *rațiunea* sa: legile și organizarea, impuse sub presiunea ocupației franceze. În Austria, starea națiunilor imperiului este prezentată în culorile sumbre ale lipsei libertății lor (vezi *Prelegeri de filosofie a istoriei*, p. 414), ceea ce corespunde realității, iar Anglia preferă un sistem care opune principiilor abstracte ale Revoluției drepturile concrete câștigate de interesul particular începând din epoca feudală, care, totuși, în acele zile se dovedesc de multe ori inconsecvente, adică nu mai corespund realităților societății moderne. *Ideea* de libertate a Revoluției a condus la aceste *stări de fapt*, instabile însă și anunțând noi frământări.

³⁰ G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, ed. cit., p. 50.

datorită hazardului circulației scrierilor. În schimb, Hegel restabilește importanța altor gânditori, mai puțin vizibili în acel moment, precum presocraticii în general (care începând de atunci, rămân în prim planul interesului), sau chiar considerați neimportanți (precum Heraclit, pe care, sub influența lui Aristotel, tradiția se mărginea să-i consemneze obscuritatea, sau Jakob Böhme, în care Hegel vede mult mai mult decât un reprezentant al misticismului german, considerându-l unul dintre inițiatorii filosofiei moderne).

3. Dezvoltarea filosofiei din punct de vedere speculativ la Hegel

Pentru Hegel, diviziunea istoriei filosofiei, adică împărțirea ei în perioade de dezvoltare, trebuie să aibă un caracter necesar³¹. În ce constă de fapt această cerință? Desigur, un anume eveniment, odată ce a avut loc, nu mai poate fi decât constatat, nu avem cum să îl readucem la neființă. Cerința necesității apare din acest punct de vedere ca o superfluitate. Însă fiindcă istoria filosofiei nu este, așa cum s-a văzut, o înșiruire de fapte întâmplătoare, ci dezvoltarea spiritului, necesitatea vizează de fapt surprinderea înlănțuirii acestor fapte, legătura dintre ele mai degrabă decât consemnarea lor. Necesitatea este atestată de coincidența dintre știința logicii, a gândirii pure, și cursul evenimentelor, și nu de degajarea arheologică a acestora din contextul lor.

A aduce în discuție azi noțiunea de necesitate în domeniul faptului istoric este o acțiune riscantă. Imaginea noastră cu privire la necesitate aparține științelor naturii. Expresia necesarului este legea naturală. Nu putem însă reduce evenimentul istoric la expresia matematică a legilor naturii. Prin urmare, în istorie nu există legi.

Totuși, cunoașterea succesiunii istorice ni se înfățișează adesea ca o justificare a evenimentelor. Istoria este studiată pentru a înțelege cum de au loc evenimentele istorice, iar posibilitatea unei cunoașteri istorice nu este ușor de contestat. Din acest motiv s-ar putea emite ipoteza că un anumit tip de legitate caracterizează și domeniul științelor istorice. Ce fel de lege este însă legea istorică?

Unul dintre răspunsurile la această întrebare a fost: legile istorice sunt dialectice. Acest răspuns i-a fost atribuit chiar lui Hegel. Trebuie însă observat că el nu a stabilit niciodată astfel de legi. În orice caz, legile dialectice au ca punct de plecare valorificarea noțiunii de contradicție, spre deosebire de cele ale naturii, la baza cărora se află identitatea și egalitatea matematică. De asemenea, înainte de a vorbi despre legi dialectice, e nevoie de un examen al dialecticii însăși, deoarece există mai multe înțelesuri ale acesteia.

Constantin Noica, spre exemplu, deosebește două tipuri de dialectică triadică, avându-și originea în gândirea hegeliană: una liniară și una circulară. În cea dintâi, „trecerea de la o triadă la alta pare asigurată de faptul că sinteza primei triade (sau

³¹ G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, ed. cit., p. 86.

întreaga triadă) devine teza celei de-a doua: deci ești sigur că înaintezi cu regularitate, prefăcând sinteza într-o nouă teză și contrazicând-o spre a deschide o nouă triadă³². Așadar, în interpretarea dialectică liniară (dialectica obișnuită) avem, luând ca exemplu Logica obiectivă a lui Hegel, în cazul *Calității* (prima secțiune a *Doctrinei despre ființă*), *Ființa-pentru-sine* ca sinteză a *Ființei* și *Ființei determinate*; *Ființa-pentru-sine* ar deschide astfel o nouă triadă, *Cantitatea*, unde ar sta ca teză. În schimb, în dialectica circulară trecerile suportate de *Ființă*, *Ființa determinată* și *Ființa-pentru-sine* sunt mediate la nivelul *Cantității* (și anume de *Cantitate*, *Câttime* și *Raportul cantitativ*), ceea ce înseamnă că nu avem de-a face cu o succesiune liniară, o trecere directă *Calitate* → *Cantitate*, ci cu o întrepătrundere a celor două. Numai nevoia sistematizării scrierii sale l-a obligat pe Hegel să își divizeze materialul ca și cum ar fi vorba despre categorii care se *succed*; el însuși semnalează acest inconvenient.

Chiar dacă facem abstracție de distincția lui Noica și luăm în considerare numai interpretarea liniară, rămân de explicat lămuririle hegeliene de la începutul secțiunii a II-a a Logicii obiective, precum cea după care „câttimea în formă calitativă e *raportul* cantitativ”³³, care trimite explicit la „categoriile” calității pentru trecerile cantitative. Interpretarea liniară preferă să introducă aici o „lege” a dialecticii, după care cantitatea trece în calitate și invers, dar nu înfățișează niciun temei pentru care se întâmplă așa ceva, preferând să ilustreze trecerile cu exemple, deși ar fi trebuit să descopere temeiurile în structura gândirii, în medierile efectuate.

Revenind la expunerea lui Noica, să ne concentrăm atenția asupra contradicției care apare în tipul de dialectică circulară. Fiindcă, în cealaltă, liniară, lucrurile sunt clare: contradicția apare direct între momentele sintetice: Cantitatea *contrazice* Calitatea pentru a putea iniția o nouă triadă. În schimb, dialectica circulară nu prezintă un raport direct între Cantitate și Calitate, ci numai mediat. „Atunci”, se întreabă filosoful român, „este tema nouă contradictoriul celei vechi? Este oare destul să o contrazici pe aceasta spre a obține o nouă temă?”; răspunsul este cât se poate de ferm: „Nu, căci *tema cea nouă nu o contrazice pe cea veche; doar cea veche o contrazice pe cea nouă*, atunci când aceasta din urmă se întoarce asupra primei. Iar nici cea veche nu o contrazice la început pe cea nouă, de vreme ce conduce la ea, ci doar atunci când o rabați pe a doua peste ea”³⁴. Contradicția apare între nivele restrânse ale Calității și Cantității (ca să păstrăm exemplul acestora, dar el e valabil pentru toate celelalte „categorii” ale *Științei logicii*), între *Ființă* și *Cantitate*, între *Ființă determinată* și *Câttime* etc. Cantitatea realizată (cantitatea calitativă) nu o contrazice pe cea pură, din care provine de fapt, dar aceasta o contrazice pe cea realizată, care nu mai este identică cu sine. „Rabaterea” despre care vorbește Noica este și o *comparație* a celor două; dar, în substanța ei, este expresia *evoluției* care a avut loc.

³² C. Noica, *Devenirea întru ființă*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 91.

³³ G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, ed. cit., p. 172.

³⁴ C. Noica, *op. cit.*, p. 92, subl. aut.

Acest mod de a prezenta dialectica hegeliană elimină funcția de *Deus ex machina* pe care contradicția îl joacă în dialectica liniară: oriunde este necesară o trecere, se introduce din afară un raport de contradicție și problema este rezolvată. Dialectica circulară este însă, așa cum arată Noica, „un procedeu riguros”³⁵.

El nu poate fi însă supus simplificărilor. Simplificarea la care Marx supune logica speculativă hegeliană are drept consecință o formă de dialectică liniară: „calitatea suprimată = *cantitatea*, *cantitatea* suprimată = *măsura*, *măsura* suprimată = *esența*, *esența* suprimată = *fenomenul*, *fenomenul* suprimat = *realitatea*, *realitatea* suprimată = *conceptul*, *conceptul* suprimat = *obiectivitatea*, *obiectivitatea* suprimată = *ideea absolută*, *ideea absolută* suprimată = *natura*, *natura* suprimată = *spiritul subiectiv*, *spiritul subiectiv* suprimat = *spiritul obiectiv*, *moral*, *spiritul moral* suprimat = *arta*, *arta* suprimată = *religia*, *religia* suprimată = *cunoașterea absolută*”³⁶. Această succesiune este la originea stabilirii legilor dialecticii marxiste; însă ea dă iluzia unei uniformități. Dialectica hegeliană nu oferă uniformitatea de care au nevoie legile dialecticii.

Este cunoscută (poate prea cunoscută, ceea ce poate prilejui și înțelegeri eronate) declarația lui Hegel, potrivit căreia *ceea ce este real este rațional*. Aceasta are unele consecințe din punct de vedere speculativ și asupra istoriei filosofiei. Speculativul deplasează însă discuția pe planul logicii, înainte de a se întoarce asupra faptului istoric. Conform interpretărilor clasice, Aristotel deosebește patru moduri (posibil, contingent, imposibil și necesar), identifică practic posibilul și contingentul și, în silogistica modală, operează cu două moduri, posibilul și necesarul. S-a observat însă că, în *Despre interpretare* (12, 22a, 11), Aristotel ar propune cinci moduri: posibilul, contingentul, imposibilul, necesarul, adevărul³⁷. Despre această ultimă modalitate s-a spus că: „În ceea ce privește adevărul, el este mai curând o modalitate subiectivă, afectând cunoașterea și nu realul. Modalitatea adevărului și a ne-adevărului interesează numai teoria cunoașterii”³⁸. Însă, pentru Hegel, distincția dintre cunoaștere și real este valabilă numai în *configurațiile conștiinței anterioare celei a rațiunii*, iar distincția dintre logică și teoria cunoașterii specifică numai logicii formale, nu și celei speculative. Pornind de la logica formală, și Kant a fost silit să păstreze aceste distincții, culminând în distincția dintre fenomen și lucrul în sine. La Hegel, silogismul ființei determinate este corespunzător categoriei calității din Logica obiectivă, în vreme de silogismul reflectării corespunde categoriei relației. Sinteza celor două este modalitatea, și anume *necesitatea*. Posibilitatea caracterizează atunci configurațiile conștiinței anterioare rațiunii, în care distincția subiect-obiect este încă asumată de

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ K. Marx, *Manuscrisele economico-filosofice din 1844*, trad. de V. Dem. Zamfirescu, București, Editura Politică, 1987, p. 140.

³⁷ Ath. Joja, *Teoria aristotelică a modalității*, în: idem, *Studii de logică*, vol. III, București, Editura Academiei, 1971, p. 7.

³⁸ *Ibidem*.

către conștiință. Aici este valabilă judecata: „*Ceea ce este real e posibil*”³⁹, completată de observația că „*e posibil tot ceea ce nu se contrazice*”⁴⁰. Configurațiile conștiinței anterioare rațiunii caută un *criteriu necesar al posibilității* – sau, cu alte cuvinte, aici „*Ceea ce caracterizează demersul logic este, în primul rând, caracterul necesar al deducției*”⁴¹ – *nu necesitatea realului*. Această necesitate formală este însă o necesitate nerealizată. În configurația rațiunii lucrurile nu mai stau așa. Necesitatea rațională este absolută. „*Necesitatea absolută nu e atât necesarul, și e și mai puțin un necesar, ci e necesitate*”⁴². Astfel că, la Hegel, necesitatea este modul adevăratului, despre care vorbea Aristotel. *Rațiunea este trecerea necesară de la posibilitate la adevăr*.

4. Rezultatul dezvoltării filosofiei sub aspect istoric și sistematic

„Ținta supremă și interesul filosofiei este să împace gândul, conceptul, cu realitatea”⁴³. Despre sensul acestor cuvinte se poate vorbi din variate perspective. Unul dintre ele este strict limitat la vremea în care filosoful își desfășura activitatea. Ar putea, conform propriei viziuni a lui Hegel, după care filosofia este expresia epocii sale, să ne oblige să ne limităm numai la ea. Anul 1789 făcuse enorme promisiuni, rămase nesatisfăcute deși încercările de a le realiza au antrenat atâtea nenorociri. Aparenta liniște de suprafață, recâștigată cu greu și prin renegarea trecutului imediat, ascundea multe frământări subterane. Ce anume se poate învăța din evenimentele recent încheiate a fost de altfel preocuparea centrală a școlilor hegeliene care au proliferat după dispariția maestrului, subminând echilibrul precar abia instaurat. Toate au încercat să scoată din filosofia sa îndrumări pentru viitor. Ar fi însă nepotrivit să reducem la această circumstanță istorică mobilul stăruitoarei îndeletniciri a gândirii cu propriul trecut pe care ne-o propune filosoful. De ce spiritul, care a consumat atâta istorie până ce a ajuns la stadiul realizării conștiente, ar trebui să rămână captiv într-o anumită formă a conștiinței? Sau, cu alte cuvinte, este cunoașterea absolută, spre deosebire de toate celelalte forme ale conștiinței întâlnite de-a lungul seriei care a condus la ea, un recipient fix și rigid, căruia nu trebuie decât să-i adăugăm substanță inertă? Ori mai degrabă această substanță va sfârâma în cele din urmă vasul în care este turnată?

Un alt sens al cuvintelor citate mai sus ar putea fi dat de înțelegerea *împăcării* gândului cu realitatea ca o activitate continuă a celei dintâi. Această viziune este autentică hegeliană, fiind lipsită de „speranța eshatologică a unui *sfârșit absolut al*

³⁹ G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, ed. cit., p. 535.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 536.

⁴¹ Ath. Joja, *op. cit.*, p. 9.

⁴² G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 548.

⁴³ Idem, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II, ed. cit., p. 626.

*istoriei*⁴⁴, atât a istoriei în general, cât și a istoriei filosofiei. Este, în schimb, mai puțin atrăgătoare decât viziunile nefilosofice, profetice, ale revenirii la Vârsta de Aur, care i s-au suprapus. Gândirea profetică *posthegeliană* a căutat în filosofia lui Hegel puncte de sprijin, nu în ultimul rând datorită prestigiului intelectual de care se bucura aceasta. Hegel era conștient că istoria nu este tărâmul fericirii, perioadele liniștite fiind pagini goale în ea; însă nu a profețit un sfârșit al acesteia.

NOTĂ: *Studiul de față a fost conceput în anul 2005, ca Postfață la reeditarea volumului al doilea al traducerii românești a Prelegerilor de istorie a filosofiei ale lui Hegel, datorată lui D. D. Roșca.*

⁴⁴ Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, trad. de Paul D. Dinopol, Editura Univers, 1978, p. 172.

ACTUALITATEA LUI HEGEL. RESEMNICĂRI ALE „MORȚII ARTEI”

CĂLIN LUCACI, FLOREA LUCACI

Opera de artă... este în chip esențial o întrebare, un cuvânt
adresat inimii care-i răspunde, un apel către suflete și spirite.
Hegel

Abstract. The aim of the present study is to examine Hegel's topicality. The focus falls on Hegel's conception regarding art, on his belief that in the evolution of art there is a certain finality, which he interprets as "the death of art". If in the case of Hegel the issue of art's death is a condition induced by his philosophical system, the speculations of certain contemporary philosophers are triggered by the evolution of the avant-guard. With the artistic experiments of the past century, the notion of art has considerably enlarged its sphere, and a crisis was generated when artists created objects termed "anti-art". Under the circumstances, can Hegel be called a prophet?

In the present study we have tried to surmount the empirical and essayistic mode of treating the notion of "death of art," i.e. in addition to the historical evidence, we have also searched for a logical possibility to explain the evolution of art history. In this sense, our analysis is built upon the intersection between practical reasoning and theoretical reasoning.

Keywords: Hegelian philosophy, esthetics, artistic avant-guard, death of art.

Adeseori întrebările pe care și le pun filosofi sunt, prin recurs la metaforă, certificate de naștere ale unor probleme. O astfel de problemă este cea implicată de întrebările asupra unor considerații introductive ale lui Hegel la *Prelegeri de estetică*. Este vorba de o problemă stranie, a cărei substanță o constituie un concept informal, aproape o metaforă, respectiv „morteia artei”. Mai precis, referința interpretărilor din filosofia artei și din estetica ultimelor decenii din secolul XX, precum și ale celor de astăzi, sunt afirmațiile lui Hegel relative la contemporanii săi, care au „depășit starea de a mai putea venera și adora operele de artă ca pe niște divinități”, întrucât „cugetarea și reflexia au depășit artele frumoase”. Ei bine, în situația în care în cultură sunt promovate alte scopuri și alte valori, Hegel conchide: „arta este și rămâne pentru noi, în privința celei mai înalte destinații a sa, ceva ce aparține trecutului. Cu aceasta, ea și-a pierdut pentru noi și adevărul autentic și vitalitatea ...” Și totuși, epoca modernă nu presupune o abandonare a artei, ci doar o re poziționare, adică „arta ne invită să fie reconsiderată de pe pozițiile gândirii – susține Hegel – și anume nu cu scopul de a o face să reînvie, ci cu scopul să înțelegem științific ce este arta”¹.

¹ G. W. F. Hegel, *Prelegeri de estetică*, vol. I, București, Editura Academiei, 1966, pp. 16–17.

1. Sistemul hegelian și devenirea artei

Avem suficiente argumente ce susțin ideea că dialectica dă seamă de modul în care Hegel asumă și interpretează în mod creator ideile filosofilor care au dat viață istoriei gândirii, idei sintetizate într-un sistem filosofic, care cuprinde estetica. La rândul ei, estetica hegeliană descrie evoluția artei ca o succesiune de momente din aventura spiritului. Apoi, conform aceluiași mecanism dialectic, filosofia lui Hegel intră ea însăși în procesualitatea istoriei, stimulând și provocându-i pe filosofi, unii devenind hegelieni, iar alții, dimpotrivă.

În contextul acestui studiu ne interesează actualitatea lui Hegel privind unele idei despre artă. Dintru bun început precizăm că „închiderea” artei în sistem implică și o „deschidere”, adică în substanța artei subzistă contradicția care-i conferă viață și devenire istorică. Din *Introducere* la *Prelegeri de estetică* reținem că arta își are rațiunea de a fi în libertatea de creație și de interpretare, de aici decurgând o consecință importantă, și anume „producerea și contemplarea formelor artistice ne liberează, pare-se, de orice cătușe ale regulii și de orice constrângere a ceea ce e supus regulilor”². Conceptul de libertate denotă în acest caz imaginația creatoare a omului, ceea ce generează unele îndoieli privind posibilitatea unei științe a artei. Totodată, varietatea extrem de mare a formelor frumosului induce concluzia inexistenței unor legi universale ale frumosului. Dar, afirmă Hegel, arta în libertatea sa își asumă și alte scopuri. Or, acest joc al aservirii și liberării de sarcini străine creează însăși procesualitatea istoriei artei și, implicit, a spiritului. „Abia în această libertate a sa arta este adevărată artă; ea își rezolvă numai atunci sarcina ei cea mai înaltă când s-a situat pe sine în sfera care-i este comună cu religia și filosofia și când ea nu e decât un mod de a înfățișa înaintea conștiinței și de a exprima divinul, de a exprima cele mai profunde interese ale omului, cele mai cuprinzătoare adevăruri ale spiritului”³. Ei bine, în concepția lui Hegel, libertatea artei de a intra în raporturi cu religia și filosofia face posibilă o știință a artei, cunoașterea evoluției formelor artistice, a tendințelor de liberare și manifestare autonomă.

În esență, arta este modalitatea exemplară prin care sensibilul este spiritualizat. De aici rezultă că generalul sau ideea de spirit se particularizează în operele de artă, iar pe de altă parte, prin intermediul artei artistul aspiră să se identifice cu universalitatea. Relaționarea aceasta are însă istoricitate, subzistă într-un proces în care creația artistică și teoria artei se implică reciproc. Pe scurt, Hegel afirmă că pot fi justificate doar trei perioade ale artei, și anume simbolică, clasică și romantică. Pentru a înțelege aceste aspecte ce vizează „viața” și așa-zisa „moarte a artei”, dependența de spiritul ce structurează un sistem de gândire, atunci este necesară o scurtă privire analitică asupra filosofiei hegeliene.

² *Ibidem*, p. 11.

³ *Ibidem*, p. 13.

Sistemul hegelian este forma conceptuală elaborată a istoriei lumii și a omului, a filosofiei ca autogăsire și identificare a gândirii. În acest mod – considera Hegel – filosofia scapă de denumirea metaforică „iubire de înțelepciune” și tinde să devină cunoaștere reală. „Sistemul este, atunci, o vastă epopee a spiritului – conchide Emile Bréhier – o experiență, cum spune Hegel însăși; în efortul său de a se cunoaște pe sine, spiritul produce succesiv toate formele realului, în primul rând cadrele proprii sale gândiri, apoi natura și istoria, încât este imposibil de a înțelege în mod izolat vreuna din aceste forme, ci numai în evoluția sau desfășurarea în care se produc”⁴.

Dacă existența în totalitatea sa este procesualitatea Ideii, adică evoluția creatoare a unui concept–subiect, iar fenomenele lumii sunt o expresie a mișcării conceptelor, atunci și cunoașterea este în esența ei o formă de *panlogism*. Rezultă că logica dialectică are ca obiect rezolvarea contradicțiilor presupuse în procesul devenirii, iar prin conceptul de totalitate „se extinde la dimensiunile unei ontologii, a unei filosofii generale”⁵. Este astfel reactualizată teza lui Parmenides despre identitatea dintre rațiune și existență, adică „Hegel logicizează lumea”⁶ – cu expresia lui Petre Andrei.

Reconstrucția logică a ontologiei, care este chipul nou al vechii metafizici, nu este o gândire aplicată „despre ceva ce și-ar avea temeiul în afara gândirii”, ci „formele necesare și determinațiile proprii ale gândirii sunt conținutul și adevărul suprem însuși”⁷. Așadar, lumea creată și, corelativ, obiectivitatea ca formă a cunoașterii acesteia sunt relative la *conceptul-subiect* a cărui mișcare este însuși temeiul lumii în totalitatea sa. „Dacă subiectul ar fi lipsit de posibilitatea manifestării și a realizării sale sub formă obiectivă (= obiectivitatea-subiect), și deci și de atributul existenței, el ar fi lipsit, drept urmare a acestui fapt, și de posibilitatea realizării ulterioare a recunoașterii de sine în și prin obiect (prin obiectivitatea-concept), adică el fiind privat de posibilitatea manifestării sale sub aspect obiectiv, ar fi lipsit de însăși acea posibilitate a sa prin care să poată dobândi vreodată cunoștința despre sine”⁸. Or, analiza dialecticii *conceptului-subiect* în cadrul sistemului, care este însăși „viața” sa sau creația sa, ne dă și cheia înțelegerii modului în care se desfășoară istoria artei.

Cu aceste minime precizări generale privind ideea de sistem filosofic, considerăm că putem să facem al doilea pas și să ne oprim la articulațiile istoriei artei. Dacă, așa cum Hegel însuși afirmă, „tot ce există stă în raport, și acest raport

⁴ Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, tome II/3, *Le XIX e siècle. Periode des systemes*, Paris, Librairie Felix Alcan, 1932, pp. 738–739.

⁵ Petre Botezatu, *Constituirea logicității*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 87.

⁶ Petre Andrei, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 107.

⁷ G.W.F. Hegel, *Știința logicii*, București, Editura Academiei, 1966, p. 32.

⁸ Radu Stoichiță, *Natura conceptului în Logica lui Hegel*, București, Editura Științifică, 1972, pp. 34–35.

este ce e adevărat în fiecare existență”⁹, atunci, în stil hegelian, vom spune că și operele de artă, ca expresie a existenței culturale a omului, au aceeași identitate cu sistemul ce le determină. Și atunci, implicit, reflecția asupra esteticii lui Hegel este reflecția asupra modalităților în care a evoluat istoriei artei, a omului ca ființă culturală.

2. Reacții ale spiritului nihilist

Spiritul nihilist, prin recurs la o retorică marcată de metafore seducătoare, insistă asupra unei serii de „morți metafizice”, care cuprinde pe lângă mult evocata moarte a lui Dumnezeu și decesul artei. Pe de o parte, putem considera aceste discursuri ca speculații milenariste, iar pe de altă parte, trebuie să le luăm în seamă, deoarece experimentele artistice din ultimile decenii furnizează dovezi ce nu pot fi ignorate. Prin manifestările avangardei s-a instaurat o stare aporetică, descrisă de Thierry de Duve cu sintagma: *artă fără estetică versus estetică fără artă*, care pare să fie o replică la zi la „antinomia gustului a lui Kant, reformulată ca antinomie a artei”¹⁰. Rezultă o axiomă paradoxală, respectiv, în numele *creativității* ca facultate universală, poate fi asimilată orice „creație” individuală, astfel că „propoziția *aceasta este artă*, prin care *ready-made*-ul este atât produs ca operă de artă, cât și judecat a fi o astfel de operă, ar trebui să fie citită ca un enunț estetic reflexiv, cu drept la universalitate în cel mai strict sens kantian”¹¹.

Dar ce s-a moștenit de la Hegel? Se știe că Hegel a pus lumea în mișcare, mizând pe contradicție. Or, de aici și ideea din *Fenomenologia spiritului*, adică faptul că ideea de artă conține în sine propriile mecanisme ale devenirii, începutul și sfârșitul. Viața artei este o istorie ce se petrece în lumea *Spiritului înstrăinat de sine*. În această lume, începutul artei este marcat de ivirea *spiritului artistic*, spirit ce se manifestă mimetic, pe relațiile universal-individual, spiritual-sensibil și, totodată, în sfera experienței religioase. Aici, Spiritul se exteriorizează, iar o formă a acestei exteriorizări este *religia artei*. Concret, spiritul artistic există și animă operele de artă. Dată fiind conexiunea religie-artă, spiritul artistic se metamorfozează producând: chipul zeilor sau statuia, imnul, cultul, omul care „se pune deci pe el însuși în locul statuii, ca figură elaborată și prelucrată pentru o mișcare perfect liberă, așa cum statuia era liniștea perfect liberă”. Dacă un individ își asumă prin credința sa întregul comunității, chiar al unui popor, atunci el devine „o operă de artă însuflețită, vie”¹². Apoi, spiritele popoarelor tind spre universalitatea relației dintre divin și uman, exprimându-se în epos, în tragedie și

⁹ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice*, partea I, *Logica*, București, Editura Academiei, 1962, p. 250.

¹⁰ Thierry de Duve, *Kant după Duchamp*, Cluj-Napoca, Idea Design & Print Editură, 2003, pp. 224–230.

¹¹ *Ibidem*, pp. 243–244.

¹² G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, București, Editura Academiei, 1965, p. 407.

prin erou. Opusă tragediei, comedia se impune prin prea-omenescul ei, respectiv prin „simple gânduri ale Frumosului și Binelui”, care „suportă să fie umplute cu orice conținut.” Totul cade „la cheremul plăcerii și ușurinței superficiale a tineretului, astfel indus în eroare”. Este „spectacolul comic”¹³.

Cu spectacolul comic s-ar părea că se trage cortina ca în *commedia dell'arte*. Opera de artă se ascunde după mască. Confuzii?! Da, afirmă Hegel. „În starea-de-drept, lumea etică și religia acesteia s-au confundat deci în conștiința comică”, o conștiință fericită. În același timp, conștiința nefericită trăiește „durerea care se exprimă prin cuvântul dur că Dumnezeu a murit”. În acest moment al sfârșitului, „statuile sunt numai cadavre, pentru care sufletul care le înviorează, ca și înnurile, sunt cuvinte pe care credința le-a părăsit...”¹⁴. Sfârșitul este un moment, în care – ne spune Hegel uzând de metafora timpului – operele de artă nu mai conțin „lumea lor, primăvara și vara vieții etice, în care ele au înflorit și s-au copt, ci numai amintirea învăluită a acestei realități”¹⁵.

Și totuși, acest sfârșit nu este o moarte absolută. Se pare, așadar, că Hegel ne vorbește de pierderea unei anume identități. În alte vremuri, omul are alte scopuri, care sunt străine de opera de artă și, ca atare, nu sunt definatorii pentru conceptul de artă. În câteva locuri din *Prelegeri de estetică*, volumul al II-lea, Hegel tratează diferitele forme ale creației, precizând că „arta mai întâi numai își caută conținutul ei adecvat, apoi îl găsește și, în sfârșit, îl depășește”. Începutul este marcat de arhitectura „care numai tinde spre reprezentarea completă a spiritualului într-un element sensibil”, apoi sculptura este o formă de unitate a spiritualului cu sensibilul, prin pictură și muzică se manifestă negația și diferența, iar poezia „este acea artă particulară prin care începe totodată însăși arta să se dizolve...”¹⁶. În finalul volumului, Hegel reia succesiunea formelor artei care se încheie cu afirmarea comediei. În mod paradoxal, largirea sferei conceptului de artă duce – susține Hegel – la autodistrugerea acestei forme de manifestare a Spiritului. Procesul autodistrugerii devine inteligibil prin analiza notelor din conținutul conceptului de artă, adică devin dominante notele negative și accidentale, cele proprii, specifice fiind ocluate.

Un sfârșit al artei! Da, dar cum să-l înțelegem astăzi? Este legea destinului în această istorie a artei sau este doar omul? Dacă se manifestă doar artistul, atunci să fie orgoliul celui ce se vrea ceva de genul divinității? Nu cumva derapajul unor artiști este o consecință a presiunii societății? Și alte întrebări... Între răspunsurile credibile reținem că Gianni Vattimo susține că Hegel trebuie înțeles prin propriul său sistem filosofic și, desigur, în contextul romantismului german. Așadar, nu este vorba de prevestirea unui moment istoric în care nimeni nu va mai picta, sculpta, scrie poezie etc., ci de pierderea funcției originare a artei, funcție ce nu depinde

¹³ *Ibidem*, p. 419.

¹⁴ *Ibidem*, p. 422.

¹⁵ *Ibidem*, p. 423.

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Prelegeri de estetică*, vol. II, București, Editura Academiei, 1966, pp. 366–367.

doar de artist, ci și de publicul care, din iubitor de artă, a devenit consumator de artă. Astăzi spiritul postmodern, prin banalizarea vieții cotidiene, prin coborârea artei în derizoriu, a contribuit – susține Gianni Vattimo – la „estetizarea întregii existențe”.¹⁷ Estetizare?! Să înțelegem că arta a devenit, afirmându-și autonomia, ceva similar religiei, un reper existențial generalizat? Nu! În condițiile în care opera de artă a devenit marfă, dimpotrivă. Mizându-se pe diferență, s-a ajuns la o stare descriptibilă relativ la conceptele de *anarhie* și *haos*. Starea aceasta este surprinsă deosebit de plastic de William Fleming: „Artistul contemporan poate intenționa să încante sau să irite... El poate încerca, deliberat, să creeze dezordine, nu ordine, haos, nu un cosmos. Actul creator poate uneori înlocui semnificația operei create. Pictorul poate face din tabloul său o «palmă» pentru ochi, compozitorul poate face din muzica sa un «ultraj» auditiv”¹⁸. Modul în care Fleming descrie decizia artistului, libertatea sa de a opta pentru identitate sau diferență relativ la tradiție, pare să valorifice ideea lui Hegel privind devenirea artei.

Spiritul nihilist, apetența pentru diferență au devenit factori de risc pentru arta europeană, care a fost invadată de viziuni străine, astfel că Alex Mucchielli afirma că s-a produs o „criză a identității”, care este resimțită ca o „permanentă insecuritate ontologică”¹⁹. Mai mult, nietzscheenii postmoderni consideră firească așa-zisa eliberare a artelor vizuale de orice determinare extraartistică, de orice constrângere. În acest sens, Jean-François Lyotard sublinia că artele sunt „debarasate de conotațiile iconografice și iconologice (în sensul lui Panofsky)”²⁰. Interesant este că această așa-zisa eliberare sau căutare a artei pure are ca efect legitimarea empirică a conceptului de „moartea artei”.

O perspectivă teoretică asupra desemnificărilor actuale privind conceptul de „moarte a artei” este dezvoltată de Jorn K. Bramann în eseu *Understanding the End of Art*²¹, pornind dintr-o perspectivă inedită, respectiv din poziția unui personaj din romanul *Phantom Doors*²², negustorul de artă Barry Ashton. Firește, și Jorn K. Bramann își asumă ca premisă filosofia lui Hegel, iar pe parcurs se referă analitic la o serie de autori, precum Eric Hobsbawm, George Maciunas, Arthur C. Danto ș.a. Cu siguranță, acest amestec dintre ficțiune și realitate este un mesaj pentru cei care se situează pe pozițiile unui realism naiv sau fixați într-o tradiție anacronică. Totodată, Jorn K. Bramann acceptă că există o criză în arta contemporană, dar care poate fi înțeleasă în mod fals ca o catastrofă culturală. Relativ la situația din America și, în general, din lumea occidentală de astăzi, situație caracterizată printr-

¹⁷ Gianni Vattimo, *Sfârșitul modernității*, Constanța, Editura Pontica, 1993, p. 55.

¹⁸ William Fleming, *Arte și idei*, vol. 2, București, Editura Meridiane, 1983, p. 277.

¹⁹ Alex Mucchielli, *L'identité*, Paris, PUF, 1989, p. 98.

²⁰ Jean-François Lyotard, *Le Travail et l'Écrit chez Daniel Buren. Une introduction à la philosophie des arts contemporains*. Internet, www.nouveau-muse.org/documentation/publications/amejfl.html, p.6.

²¹ Jorn K. Bramann, *Understanding the End of Art (Înțelegând sfârșitul artei)*, <http://faculty.frostburg.edu/phil/forum/forums.htm>.

²² Publicat la G. Aston Nelson Books, 1998.

un fel de *boom* al producției artistice, pe de o parte, și prin ideea susținută de „o serie de gânditori serioși” cum că „arta și-a terminat într-adevăr cursul”, pe de altă parte, el își pune întrebarea: „Ce înseamnă să spunem că arta a ajuns la final?”

Posibilitatea unui răspuns adecvat presupune investigația care scoate conceptul de artă din sfera unor anumite înțelegeri contextuale. Totodată, elucidarea răspunsului cere și o analiză a evoluției artei occidentale din ultimele șase-șapte secole, evoluție care ar documenta „parcursul artei spre un scop specific și semnificativ”, iar acest scop implică și „sensul decesului.” Analiza istorică începe cu arta care-și asumă, la fel ca filosofia, condiția de *ancilla theologiae*, apoi continuă cu procesul de secularizare din Renaștere și secolele următoare, proces în care artiștii obțin treptat autonomia artei. La începutul secolului XX se produce o ruptură radicală față de tradiție, respectiv se afirmă „oficial” că „pictura adevărată constă în linii, forme, culori și texturi, și nu în niște imagini ori narațiuni pe care, de asemenea, le pot exprima”, ceea ce echivalează – susține Bramann – că „artă nu este în serviciul nimănui, ci în primul rând este o creație artificială, cu propriile sale exigențe și propria conștiință de sine.” Între artiști, Duchamp cu „ready-made”-urile sale a „demonstrat într-un fel sfârșitul artei”. În mod straniu, Duchamp s-a plâns într-un interviu: „Când am descoperit *ready-made*-urile, m-am gândit să descurajez estetica. [Mișcarea] Neo-Dada a adoptat *ready-made*-urile și au găsit frumusețe estetică în ele. Le-am aruncat în față ca o provocare uscătorului de sticle și pisoarul, iar acum ei le admiră pentru frumusețea lor estetică!”. Au urmat „trucurile” care erau menite să justifice aserțiunea „totul este artă”.

În același timp, tot Bramann consideră că acest „final” al artei, centrat „exclusiv pe urmărirea idealurilor estetice, ar fi în mod clar un fals reduționism”. Referințele la Platon, Hegel și Wittgenstein, precum și la arta practică de Rembrandt, Goya și van Gogh, îl îndreptătesc să afirme că „astfel de preocupări nonestetice care dezvăluie un adevăr important despre lume sunt prezentate într-un soi de echilibru între formele estetice și conținutul nonestetic al operei, iar această tensiune însăși poate deveni principalul obiectiv al anumitor lucrări”.

În concluzie, sintagma „moartea artei” nu vizează o abolire a producției artistice, ci o anumită mutație logică în definiția ei – consideră John K. Bramann, adică: „Arta, în acest moment al istoriei, nu mai definește o anumită clasă de obiecte, ci un mod de a vedea lucrurile – un principiu transcendent (în sens kantian) al percepției.” Așadar, așa-zisul sfârșit al artei nu poate fi înțeles ca un motiv de disperare. Mai mult, adoptând parcă finalul din *Fenomenologia spiritului*, în care Spiritul Absolut contemplantă realitatea, adevărul și certitudinea tronului său, artistul de astăzi poate „să servească din nou scopurilor externe, nonartistice”, dar „poate continua să creeze obiecte pur estetice”. Or, plecând de la această idee, Bramann își încheie eseul său cu unele obiecții față de Arthur Danto, precizând: „traectoria majoră a artei nu este una de intensificare autorecunoașterii ca atare, ci de explorării și realizării estetice.” Cu alte cuvinte, dacă arta se închide în sine, atunci această închidere este fără îndoială echivalentul unei morți spirituale.

Considerăm că actualitatea lui Hegel este dată în ideea: *arta nu este artă în adevăratul sens al termenului decât dacă exprimă condiția existențială a omului, adevărurile spirituale ce-i conferă identitate*. Or, relativ la această concluzie, enunțurile categorice și contrare – „*Totul este artă*” și „*Nimic nu este artă*” – exprimă condiția paradoxală a ieșirii din sistem. Conflictul indus de semantica acestor enunțuri nu creează acea tensiune dialectică care să inițieze o altă geneză și un alt parcurs istoric al artei. Analiza logică a celor două enunțuri ne asigură de falsitatea lor, iar legile implicației legitimează ideea că falsul implică orice, adică din premise false rezultă orice fel de concluzii. Dovadă: experimentele unor artiști pot fi descrise ca implicații contrafactice. Adică:

(a) *Dacă Marcel Duchamp a expus un pisoar, atunci toți producătorii de vase pentru urinat ar putea reclama calitatea de artist.*

(b) *Dacă jupuirea și tranșarea unei vaci s-a produs într-o galerie de artă, atunci și abatoarele pot deveni galerii de artă.*

În aceste condiții, expresia „moartea artei” nu mai este reflexul teoretic al unei speculații metafizice, ci spectacolul unor manifestări stranii.

3. Logica, „moartea artei” și rațiunea „celui de-al treilea om”

Ce constatăm coroborând aserțiunile lui Hegel cu ale filosofilor de astăzi, precum și cu „spectacolul” oferit de avangardă cu succesiunea paradoxală, chiar sfidătoare de programe și manifestări literare și artistice? Nu există un răspuns, ci multiple răspunsuri, ceea ce evident înseamnă o *problemă*, chiar una filosofică. Numai că această problemă pare la prima vedere să fie de natură sofistică, fiind vorba de un joc cu negația dintre existență și non existență, dintre artă și antiartă. Mai precis, aceste reflecții ale teoreticienilor asupra confrăților, implicit asupra artei, precum și ale artiștilor asupra creațiilor realizate de predecesori sau ale propriilor creații, sunt o formă de autopredicații, adică se constituie în argumente din genul „argumentul celui de-al treilea om”. Dar ce ne spune acest argument? Argumentarea la care facem referire vrea să ne convingă că dacă un lucru are existență prin participare la principiul sau ideea care-l justifică, atunci și ideea și lucrul aferent acesteia trebuie să participe la o a treia esență care, la rândul-i, ar trebui să participe la o a patra ș.a.m.d. Cu alte cuvinte, se inițiază un proces de tipul *regressus ad infinitum*.

Particularizând la nivelul artei ideea aceasta privind raportul dintre operă (aparentul lucru sensibil, în accepție platonice) și ideea-program sau sistemul axiologic al unei epoci ar trebui: a) să putem explica existența operelor ca reflex, ca răspuns imaginativ-rațional al artiștilor la cerințele teoretice și idealurile epocii; b) să acceptăm speculațiile privind viitorul artei, viitor presupus ca viziune originală, deci în opoziție față de contextul cultural. În ambele situații subzistă

raportul operă-ideea de operă de artă-creator sau interpret, care, deși implică același tip de mecanism logic, iluzia finalității pe traiectul dat de *regressus ad infinitum* este diferit.

Cazul prefigurat în (a). Se distinge cerința ca individualul să justifice generalul și să susțină valorile fundamentale de întemeiere culturală. Aceste valori – Sacrul, Frumosul, Binele, Adevărul – sunt cultivate îndeosebi de cei care le identifică în tradiție, dar și de cei care le caută în mod original.

Creația tinde să se afirme prin forme subtile de reproducere a unui prezent format din împachetări succesive de „prezenturi trecute”. Inovațiile ce apar în sfera empirică a creației artistice propriu-zise și/sau teoriilor aferente, înnoiri în actualizarea unui prezent orientat spre trecut au totuși un caracter transformator. Dacă recurgem la dialectica hegeliană, atunci recunoaștem că dominantă este tendința de desfășurare a spiritului sau, cu alte cuvinte, un proces reproductiv a ideii de operă de artă, implicit de artă. Numai că, așa cum arăta Hegel, fiind vorba de un proces, identitatea cultural-artistică a unei epoci cuprinde în sine și funcția diferenței. Evident, el nu definește identitatea în termenii logicii aristotelice, ci dialectic, adică identitatea este „negația ființei și a determinațiilor sale”. Prin urmare, rezultă că „identitatea este în același timp raport, și anume raportare negativă la sine, adică diferențiere a ei de ea însăși”²³.

La nivelul istoriei, jocul dialectic al identității și diferenței configurează două situații relative la afirmarea generalului:

i) În prima situație, generalul este idealul căutat și realizat prin formă, stil și prin tematica abordată. Astfel, referindu-ne doar la artele plastice, constatăm că idealul de frumusețe și armonie conceput în Antichitatea greacă, concretizat în operele lui Fidias, Praxitele, Policlet, Lisip, Zeuxis, Apelles ș.a., este reluat de artiștii Renașterii și ai clasicismului din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Așadar, mai bine de două milenii este vie aspirația de a reflecta realitatea în opere de artă desăvârșite ca realizare artistică. Frumosul, ca modalitate de ipostaziere a generalului, era perceput ca o valoare cu o dublă funcție, respectiv și estetică și morală, îndeosebi în acele opere cu tematică religioasă.

ii) Cea de a doua situație apare într-un mod paradoxal. Artiștii, prin căutările lor de susținere a idealurilor axiologice ale unei epoci, deschid implicit și posibilitatea de a le trăda. Astfel, la apogeul Renașterii se conturează stilistic manierismul, controversat ca percepție, adică era considerat de unii o formă de decadență, de artă ce contrazice idealurile de armonie, iar de alții ca o nouă modalitate de căutare a desăvârșirii ideii de frumos. Cu un exemplu, nu putem susține în mod categoric că arta promovată de Jacopo da Pontormo continuă spiritul creator al lui Leonardo da Vinci sau al lui Rafael sau, dimpotrivă, este o formă de negație. Cu siguranță, arta lui Pontormo este altceva.

²³ W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice*, partea I, *Logica*, ed. cit., p. 223.

Cu un alt exemplu, pictorul Eduard Manet, deși vroia recunoașterea oficială a Academiei de Artă, scop urmărit prin abordarea unei tematici agreate: pictură istorică și religioasă, peisaj, nud, portret, totuși „reușitele” sale erau în conflict cu tradiția, cu tot ceea ce era considerat ideal și valoare. Analizând apariția artei transgresive, Anthony Julius exemplifică momentul prin arta lui Manet, care era descris de critici „recidivist al monstruosului și imoralului”²⁴. De altfel, Eduard Manet a intrat în clasa impresioniștilor, cei care au deschis calea avangardei, a căutărilor febrile de înnoire a artei și, desigur, au contribuit esențial la demolarea tradiției.

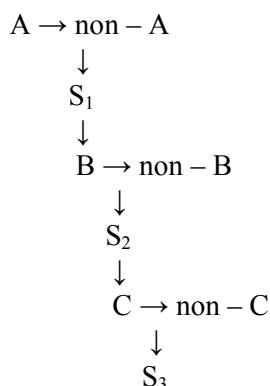
Cazul prefigurat în (a), de căutare și afirmare a generalului (i) sau de ratare, implicit trădare (ii) poate fi ilustrat prin multe alte dovezi concret-istorice, care, la rândul lor, dau seamă de lumea reală a culturii. Artistul este un individual într-o lume al cărei ideal, ca esență a ei, o cuprinde în opera sa. În același timp, lumea este însușită și de ceilalți, inclusiv cu opera artistului. Dialectica acestui inedit fenomen, evidențiat ca proces logic necesar de Hegel în *Fenomenologia spiritului*, este surprinsă de Constantin Noica la scara omenescului. Când artistul realizează o operă, el obiectivează „însă un ideal de creație care e și al altora, ceilalți participă la creația sa ca și cum ar făptui ei. Dar când artistul vede care sunt înțelesurile *lor*, el le arată că e vorba totuși de opera *sa*, cu sensurile ei – deci i-a înșelat. La rândul lor ceilalți nu participaseră la lucru numai de dragul lucrului, ci și pentru interpretarea lor și actul lor creator, deci îl înșelau și ei”²⁵.

Problema pe care o am în vedere este dacă procesualitatea intuită poate fi cuprinsă într-o schemă logică, adică putem obține o dovadă în sensul fenomenologiei hegeliene. Credem că dacă admitem că prin opera de artă și interpretarea aferentă acesteia spiritul este în ipostaza conștiinței de a fi în două lumi susținute de jocul identității și diferenței, atunci înțelegem că și schema „celui de-al treilea om” este convertită din condiția de *regressus ad infinitum* într-o formă de logică hermeneutică, întemeiată pe relația creație-interpretare. De altfel, această viziune ne-o sugerează Hegel însuși. Identitatea se conexează cu diferența într-o totalitate, care, luată în sine, are propria identitate, fiind deci moment ce se deschide prin diferență spre o altă sinteză. Ei bine, fiecare moment sintetic conservă momentele anterioare, confirmându-le, dar și suprimându-le totodată, act ce-și are expresia în dublul înțeles al cuvântului *Aufheben*. Avem aici imaginea răsturnată a argumentului celui de-al treilea om. Acest proces dialectic triadic – crede Anton Dumitriu – poate fi schematizat astfel²⁶:

²⁴ Anthony Julius, *Transgresiuni. Ofensele artei*, București, Editura Vellant, București, 2008, p. 57.

²⁵ Constantin Noica, *Povestiri despre om după o carte a lui Hegel*, București, Editura Cartea Românească, 1980, p. 172.

²⁶ Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1975, p. 684.



.....
 În succesiunea lor momentele de sinteză – $S_1, S_2, S_3, \dots S_n$ – desfășoară o logică a relațiilor, care subzistă ca temei al culturii, al unei lumi ce se creează ca istorie în vederea omului. Aceste momente sunt expresia logică a adevărului ființării – afirmă Hegel –, întrucât „tot ce există stă în raport, și acest raport este ce e adevărat în fiecare existență”²⁷.

Identitatea unui moment de sinteză al procesualității istorice, de pildă, a Renașterii (b), precum și diferențierea sa de Antichitatea-model (a), poate fi redată formal astfel:

Identitatea dialectică: $[(a \equiv b) \& (a \neq b)] \rightarrow S$ (Sinteza)

Așadar, momentele de sinteză își au temeiul în devenire, în jocul dialectic al identității și diferenței. „*Temeiul* este unitatea identității și a diferenței, adevărul a ceea ce a rezultat a fi diferența și identitatea; el este reflexia în sine, care este deopotrivă reflexie în altul și invers. Temeiul este *esența* pusă ca *totalitate*”²⁸. Astfel, cu un alt exemplu, relațiile dintre *Antichitatea-model (a)*, *Renaștere (b)* și *clasicismul francez (c)* pot fi descrise formal ca o structură dialectică, adică partea sintetizează întregul și îl exprimă (așa cum se vede ilustrat, într-o formulă dialectică, de cazul momentului (c):

$$a \in b \& b \rightarrow (a \neq b)$$

$$\underline{b \in c \& c \rightarrow (b \neq c)}$$

$$c \equiv \{\emptyset\}, \{a\}, \{b\}, \{a \in b \& b \rightarrow (a \neq b)\}, \{b \in c \& c \rightarrow (b \neq c)\}$$

În ambele formule ținem seamă de diferența dintre relația de identitate și relația de egalitate, ambele tipuri regăsindu-se în procesualitatea istoriei artei.

Apoi, din precizările lui Hegel privind echivalarea conceptului de *temei* cu *rațiunea suficientă*, deducem că temeiul presupune conexiunea dintre ontologic și logic, adică, sub aspect ontologic, orice proprietate a unui moment al devenirii își are rațiunea suficientă în proprietățile momentelor anterioare sintetizate, pe care se

²⁷ G. W. F. Hegel, *op.cit.*, p. 230.

²⁸ *Ibidem*, p. 231.

și întemeiază, iar sub aspect logic adevărul unui moment al devenirii își are rațiunea suficientă în adevărurile momentelor anterioare sintetizate, pe care se și întemeiază.

Deoarece inferențele ce conexează momentele devenirii și fac posibilă sinteza se referă la stări de fapt, date ale existenței istorice, atunci se impune necesitatea argumentării și interpretării hermeneutice. Astfel, prin aplicație la istoria artei, constatăm că în cazul *clasicismului francez* (c), al artiștilor și teoreticienilor ce-l justifică, este evidentă preocuparea afirmării unui ideal axiologic, a unui general. Se poate afirma că rațiunea suficientă de a fi a clasicismului francez este asumarea, interpretarea și, totodată, exprimarea valorilor ce configurează tradiția, dar o tradiție mereu actualizată. Dacă ne referim concret la unul dintre artiștii clasicismului francez, respectiv Jacques-Louis David, constatăm în picturile sale pe teme mitologice unele afinități cu opere ale pictorilor din Renașterea italiană și cu Zeuxis din Antichitatea greacă, dar și diferențe ce nu permit confundarea diferitelor momente ale clasicismului.

Cazul prefigurat în (b). Este vorba de starea ipotetică, în care viitorul este anticipat speculativ prin căutarea obsesivă a noului. Viitorul este presupus în opoziție față de contextul cultural al prezentului. Individualul refuză determinațiile oricărui general. Cu alte cuvinte, proiecția imaginară a unei arte a viitorului este absurdă, deoarece sintagma „arta viitorului” implică fie un nou general, un ideal axiologic justificativ, fie ceva contrar. În prima situație, absurdul rezultă prin definiție, adică individualului fiindu-i propriu ca determinare tocmai refuzul oricărei determinări de ordin general, iar într-a doua situație viitorul s-ar configura prin antiartă.

Istoria reține reacțiile agresive ale artiștilor din avangardă de a desființa tot ceea ce este legat de trecut și prezent. Atitudinea nihilistă, o stare de revoltă și anarhie a unor tineri intelectuali, reiese din documente, din creațiile și manifestele concepute ca program de idei. Simptomatică este atitudinea futuriștilor italieni, așa cum putem citi în *Manifestul futurismului*: „Noi vrem să preamărim mișcarea agresivă, insomnia febrilă, pasul alergător, saltul mortal, palma și pumnul” (...) „Noi vrem să distrugem muzeele, bibliotecile, academiile de orice soi...”²⁹. Furia și obsesia originalității, a afirmării exclusive a individualității artistului, au alimentat schimbarea, seria *ismelor*, adică începând cu impresionismul și continuând cu cubismul, abstracționismul, futurismul, suprematismul, dadaismul, suprarealismul, expresionismul, arta conceptuală, minimalism, neo-dadaism, pop-art, land-art, cyberarts, digital-art, virtual-art etc.

Sub aspect logic, așa-zisul general propus de artiștii și teoreticienii avangardei prin manifeste și programe teoretice ființează în *diferență*, ceea ce înseamnă că ființa sa este multiplă. În consecință, avem o succesiune de stări de

²⁹ Mario De Micheli, *Avangarda artistică a secolului XX*, București, Editura Meridiane, 1968, pp. 329–330.

fapt contradictorii, deoarece despre aceste generaluri propuse de dadaişti, suprarealişti, conceptualişti etc. se poate predica oricare proprietate ce caracterizează multiplul. Numai că fiinţa multiplului este doar un simulacru al generalului, el fiind cu adevărat nongeneral. Deci, imaginea logică a fiinţării generalului este falsul, întrucât se încalcă fără îndoială principiul necontradicţiei, mai exact judecata şi interpretarea celui de-al „treilea om” este falsă. Acest fapt rezultă clar din interpretarea propoziţiilor:

(i) *Generalul este generalul*

(ii) *Generalul este nongeneral sau multiplu de individuali.*

Remarcăm fără greutate contradicţia formală între cele două propoziţii. Dacă recurgem la simbolistica din logică, putem nota:

Dacă $p \ \& \ q$, iar $q \equiv \sim p$, atunci: $p \vdash q$ şi $q \vdash p$; din p se inferă q , şi din q se inferă p

Viitorul imaginat pare să fie marcat de un nou iconoclast. „Moartea artei” poate fi şi decizia celui de-al „treilea om”, fie de a înlocui imaginea cu o structură conceptuală, fie de a o cultiva în exces, dar doar la nivelul senzaţiilor. Când interpretarea ia locul creaţiei, respectiv cel de-al „treilea om” îşi asumă determinaţiile de gânditor, expunând în locul unui obiect frumos un obiect gata făcut, un cuvânt sau un enunţ, atunci momentul S_n are ca referinţă noţiunea de *artă conceptuală* sau, în termenii deduşi din interpretările la filosofia lui Hegel, *moartea artei*. Seria „ismelor” din secolul XX ilustrează exemplar ideea. Astfel, de exemplu Marcel Duchamp expune un psoar, iniţiind seria *ready-made*, iar Joseph Kosuth o instalaţie numită *Chair* (Scaun), care cuprinde un scaun din lemn, fotografia scaunului şi definiţia scaunului, respectiv un text fotografiat dintr-un dicţionar explicativ.

Este posibil ca paradoxul celui de-al treilea om să confirme moartea artei? Să înţelegem că *regressus ad infinitum* este procesul dialectic ce duce de la artă la antiartă? Răspunsurile pot fi la Hegel şi la filosofii ce-i speculează concepţia? Se pare că întrebările sunt o necesitate ce ţin de însăşi condiţia de a fi a filosofiei ca operă deschisă.

IDEALISMUL BRITANIC – DE LA TRADIȚIE LA CONTEXTUALISM

FLORIN LOBONȚ

Abstract. The diverse British philosophies loosely associated under the name British Idealism were characterized by a peculiar mixture of powerful insular traditions, Christian spiritualism, and successive infusions of Continental influences, most notably Cartesian, Kantian and Hegelian; yet, the resulting doctrines were original treatments of problems, both universal and specific to the British philosophical debates, from metaphysics, to Christian philosophy, to epistemology, to ethics. Among them, the British Idealists' theory of knowledge proposed a contextual theory of understanding based on the knowledge of the genesis and development of the ideas under focus. Since their arguments against analytical philosophy were rediscovered and reconsidered within the context of philosophies developed later, such as Kuhn's, the various hermeneutic currents, or the post-modern orientations, an increasing number of analysts noticed the pioneering work of the British Idealists in relation to these philosophical trends and "turns".

Keywords: British idealists, British neo-Kantians, british post-Hegelians, Christian idealism, anti-positivism, contextualism.

Idealismul britanic. Caracteristici și influențe

Climatul filosofic care a caracterizat apariția curentului idealist în insulele britanice a fost deosebit de complex și departe de a putea fi caracterizat ca unitar. Tradiția filosofică, consolidată îndeosebi în secolul al XVIII-lea, se prezenta ca un amalgam de poziții în cadrul cărora varietatea prelua asupra unității, ca o multitudine de poziții și perspective adesea incompatibile, ce poartă, într-un sens, caracteristica modernității, deși multe au analogie în vechime. Dintre toate acestea, niciuna n-a fost cu adevărat în măsură să ridice pretenția reprezentativității în raport cu epoca.

În 1934, Rudolf Metz scria cu privire la orientările ce compuneau „idealismul britanic” al vremii sale că acestea au devenit aproape în totalitate istorie¹. În ciuda unei asemenea opinii, larg împărtășite, chiar dacă idealismul britanic nu mai avea de partea sa un număr mare de susținători după 1920, în vreme ce formele care au supraviețuit au suferit numeroase metamorfoze, el n-a dispărut nicio clipă, după cum o atestă lucrările semnificative ale unor filosofi precum H.J. Patton, R.G. Collingwood, T.M. Knox, A.C. Ewing ori C.A. Campbell. Acesta din urmă publica, după aproape un sfert de veac de la verdictul lui Metz – mai precis în 1957 –, *On Selfhood and Godhead*, o lucrare care, departe de a fi excursul unui „absolutist” de modă veche, îl plasa pe autor, datorită accentului pus pe rolul judecății în achiziționarea

¹ R. Metz, *A Hundred Years of British Philosophy*, London, Allen & Unwin, 1938, p. 258.

cunoașterii, în centrul dezbaterilor ținând de ceea ce s-a numit *Broad Church Idealism*. E drept, numeroși idealiști insulari din perioada 1870–1950 au căutat să-și prezinte convingerile religioase prin prisma „ismului” lor filosofic favorit.

La jumătatea secolului al XIX-lea, înaintea apogeeului idealismului britanic posthegelian, J.D. Morell declara că „religia, dacă nu e distrusă de filosofia hegeliană, este absorbită de aceasta și dispare pentru totdeauna *ca religie*”², idee susținută peste mai bine de jumătate de secol de către McTaggart, care afirma că hegelianismul a fost pentru teologi un inamic deghizat – cel mai puțin vizibil, însă cel mai primejdios³. De altfel, scria filosoful și exegetul A.E. Taylor, McTaggart oferea un rar exemplu de combinație dintre o credință profundă în justetea fundamentală a universului și în nemurirea omului, și o negare la fel de ferventă a existenței lui Dumnezeu.⁴ Nici alți idealiști nu făceau din atitudinea lor filosofică un vehicul al credinței religioase. De pildă, în cazul idealiștilor mult mai cunoscuți, precum F.H. Bradley și Bernard Bosanquet, Clement Webb scria că niciunul dintre cei doi nu considera că există o evidență suficient de convingătoare a vieții de apoi⁵.

Dintre ceilalți idealiști de prestigiu, Edward Caird (1835–1908), Thomas Hill Green (1836–1882), Henry Jones (1852–1922), John Richardson Illingworth (1848–1915), Clement Charles Julian Webb (1865–1954), Alfred Ernest Taylor (1869–1945) și Andrew Seth Pringle-Pattison (1856–1931) s-au situat mai aproape de ceea ce s-a numit la vremea respectivă „ortodoxism creștin” decât McTaggart, Bradley și Bosanquet, în ciuda opiniei discipolului lui Caird, J.H. Muirhead, potrivit căruia idealismul britanic a fost dintru început în esență o filosofie a religiei⁶.

După cum arată convingător J. Connelly, tendinței generale de retragere a idealismului în fața asalturilor empirismului logic, neopozitivismului și analizei antimetafizice a limbajului i s-au opus în deceniile 4 și 5 ale secolului XX gânditori carismatici precum Collingwood, Foster ori Smith și nu arareori Whitehead, ei fiind promotorii unei contraofensive înfăptuite chiar cu armele adversarilor lor⁷.

Însă nicio sistematizare a diversității de curente și gânditori subsumați idealismului britanic nu este posibilă fără o minimă raportare a acestora la originile diferitelor orientări care i-au alimentat versiunile și i-au conferit complexitatea. Deși nu a avut niciodată structura unei școli, acest curent filosofic a cărui origine

² J.D. Morell, *A Historical Critical View of the Speculative Philosophy of Europe in the Nineteenth Century*, London, Oxford University Press, 1939, p. 17.

³ J.M.E. McTaggart, *Studies in Hegelian Cosmology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1901, p. 250.

⁴ A.E. Taylor, apud A.F.P. Sell, *Philosophical Idealism and Christian Belief*, Cardiff, University of Wales Press, 1995, p. 5.

⁵ C.C.J. Webb, *Divine Personality and Human Life*, London, Allen & Unwin, 1920, p. 252.

⁶ J.H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, London, Allen & Unwin, 1931, p. 197.

⁷ J. Connelly, „Natural Science, History and Christianity: The Origins of Collingwood’s Later Metaphysics”, în D. Boucher and B.A. Haddock (coord.), *Collingwood Studies*, Llandbybie, Dinefwr Press, vol. IV, 1997, pp. 129–131.

este asociată în mod simplificator cu numele lui T.H. Green, are în fapt premise mult mai vechi. Una dintre perspectivele promovate de idealismul de pe continent care au influențat evoluțiile insulare timpurii a fost dualismul ontologic, cunoscut sub numele de „dubla concepție” a secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, foarte bine primit de numeroși gânditori creștini insulari. Potrivit acestei perspective, fenomenele materiale urmau a fi investigate de către științe și evaluate potrivit criteriilor studiilor empirice, în vreme ce religiei îi era atribuită, prin intermediul unor varietăți de deism, ordinea transcendentă.

Alături de dualismul ontologic, idealismul britanic a fost substanțial influențat de dualismul gnoseologic inițiat de Descartes. Pentru acesta, eul era o substanță impersonală esențial distinctă în raport cu lumea materială. Însă o dată cu pasul următor, constând în presupunerea că dacă ar înceta să gândească acesta ar înceta să existe, filosoful francez făcea saltul la ontologie, care-i va pune și pe receptorii săi de dincolo de Canalul Mânecii în fața a numeroase dificultăți. Privitor la această influență, Webb aprecia că Descartes, cu al sau *cogito ergo sum*, s-a aflat la originea *trend*-ului subiectivist care a marcat gândirea modernă și a culminat cu criticismul kantian,⁸ foarte influent printre idealiștii personalişti în general și printre cei ce purtau totodată amprenta realismului scoțian al simțului comun, în particular.

Prin „revoluția sa copernicană” în filosofie, ce a dus la „obligativitatea” ca obiectele să se conformeze cogniției noastre – cu alte cuvinte, la ideea că mintea participă activ la crearea cunoașterii pornind de la ceea ce primește pe cale empirică –, Kant iniția procesul de depășire a unui anumit tip de dualism gnoseologic, proces echivalat de Henry Jones cu tranziția de la naturalism (sau materialism) la idealism⁹. Pe de altă parte, aprecia T.H. Green, prin distincția dintre fenomene – cognoscibile – și lucruri în sine – incognoscibile – el a lăsat moștenire posterității propriul său tip de dualism, căruia i-au căzut prizonieri mulți dintre idealiștii englezi. Tot Green găsea, alături de Caird și Jones, soluția rezolvării dificultății acestui impas la Kant însuși, întrucât „în vreme ce trata lumea experienței ca pe un sistem de obiecte–exterioare unul altuia în spațiu și străbătând faze succesive în timp potrivit unor legi necesare ale coexistenței și succesiunii – [Kant] a arătat totodată că această lume a necesității se află într-o relație esențială cu unitatea eului care o cunoaște. Drept urmare, orice explicație a lumii sau a oricărui obiect din ea care nu ține cont de această relație trebuie să fie considerată abstractă și imperfectă”¹⁰.

Criticismul kantian îndreptat împotriva argumentelor ontologic, cosmologic și teologic ale existenței lui Dumnezeu a avut, de asemenea, un impact profund în rândurile idealiştilor insulari. Cu toate acestea, principala valorificare a

⁸ C.C.J. Webb, *Studies in the History of Natural Theology*, Oxford, The Clarendon Press, 1970, p. 55.

⁹ H. Jones, „Mr. Balfour as Sophist”, apud. Sell, *op. cit.*, p.10.

¹⁰ E. Caird, *The Evolution of Theology in Greek Philosophers*, Glasgow, Maclehose, 1904, I, p. 365.

kantianismului nu este cea care conducea într-o direcție sceptică, ci, după cum semnală Green, cea care avea drept rezultat recunoașterea funcției gândirii în constituirea lumii cunoscute, mai precis a faptului că lumea pe care o cunoaștem ori o putem cunoaște constă în relații cu conștiința noastră și în relații ale acestor relații. Spațiu, timp, materie, mișcare, forță, nu sunt de fapt moduri ale conștiinței, însă în absența acesteia ele n-ar exista¹¹.

La rândul său, Pringle-Pattison îl prețuiește pe Kant pentru afirmarea necesității unui subiect permanent al cunoașterii, unitatea subiect-obiect fiind indispensabilă oricărei relaționări și pentru susținerea și transmiterea către filosofia idealistă ulterioară a concepției de valoare intrinsecă drept cheie interpretativă principală a naturii ultime a realității și de risipire a vrăjii ce plasa subiectul și obiectul într-o poziție ireconciliabilă¹². Pe de altă parte, Webb observă că, în căutările sale – cu ajutorul principiilor gnoseologice proprii – ale unei religii în limitele rațiunii, care l-au condus la concluzia că Dumnezeu nu poate fi decât obiect al credinței și la respingerea conceptului de supranatural și de religie revelată, Kant a manifestat un pronunțat spirit anistoric¹³. Această tendință anistorică va face o lungă carieră și în rândul idealiștilor britanici, în ciuda influenței hegeliene care s-a adăugat celei kantiene, ori celor ale lui Fichte, Schelling sau Schleiermacher. De pildă, cu privire la Fichte, Pringle-Pattison scria că, în vreme ce Kant nu era deloc tentat să separe eul transcendențial de cel empiric – dat fiind că cel dintâi nu era pentru el decât unitatea logică a gândirii în general – Fichte identifica eul transcendențial cu ceea ce era numit fie „Eul divin sau creator”, fie „Ego-ul absolut sau conștiința universală”¹⁴. O asemenea „corecție” care îl conducea pe Fichte la o cunoaștere ideală al cărei obiect este Dumnezeu era preluată de T.H. Green în cadrul neo-kantianismului său.

Însă ceea ce nu poate surprinde este faptul că printre idealiștii britanici influența lui Hegel și-a disputat cu succes „partea leului”. Promovarea de către acesta a Absolutului ca subiect îl făcea pe Henry Jones să remarce că în vreme ce Kant a plecat de la distincția subiect-obiect, țelul său fiind mereu acela de a reconcilia diferențele, Hegel a urmărit să diferențieze o unitate¹⁵. La rândul său, Caird era primul care recunoștea că o gândire potrivit căreia există o unitate ce se situează dincolo de orice opoziție – fapt ce conferă oricărei opoziții posibilitatea concilierii – nu îi este familiară conștiinței comune, în primul rând pentru că această unitate nu este de regulă un obiect al conștiinței, ci presuposiția acesteia. Tot Caird interpreta raportul lui Hegel cu Kant ca pe o încercare de a lega experiențele etice

¹¹ T.H. Green, *Works*, III, London, Longmans and Green, 1891, p. 228.

¹² A.Seth Pringle-Pattison, *The Idea of God in the Light of Recent Philosophy*, New York, Oxford university Press, 1920, p. 38.

¹³ C.C.J. Webb, *Kant's Philosophy of Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1926, p. 45.

¹⁴ A. Seth (numele autorului până în 1898), *Hegelianism and Personality*, Edinburgh, Blackwood, 1887, p. 57.

¹⁵ Sell, *op. cit.*, p. 16.

și intelectuală ale omului direct de viața divină și astfel de a înrădăcina individul abstract kantian în viața istorică a comunității¹⁶.

Spre deosebire de Fichte, care sfârșea prin a identifica în mod abstract subiectul cu obiectul (privind lumea exterioară ca pe opusul spiritului) și cu Schelling a cărui gândire panteizatoare pune în pericol distincția subiect-obiect (pentru el lumea exterioară reprezentând doar repetiția și co-egalul spiritului), Hegel privea lumea exterioară spiritului ca pe manifestarea necesară a acestuia, așadar ca pe acel ceva în și prin care spiritul se poate realiza – exclusiv – pe sine¹⁷. Cu alte cuvinte, majorității idealiștilor insulari Hegel le apărea ca cel mai prețios aliat în rezolvarea dihotomiilor gnoseologice și ontologice lăsate moștenire de Kant. Pe de altă parte, numeroși comentatori au subliniat numărul și importanța efectelor secundare ale remediului hegelian. După cum era de așteptat, influența lui Hegel întâlnea o tradiție filosofică fertilizată deja de un compositum alcătuit din gnoseologia lockeeană, idealismul psihologic al lui Berkeley, scepticismul humean și filosofia scoțiană a simțului comun; acești factori au contribuit la îndreptarea idealiștilor britanici într-o direcție neo-kantiană și au limitat într-o oarecare măsură victoria lui Hegel.

În secolul al XVII-lea, climatul filosofic britanic se plasase sub influența platonistilor de la Cambridge; în prima jumătate a veacului următor, Berkeley își avansa idealismul său psihologic. Conexiunile dintre aceste două curente și idealismul post-hegelian sunt atât de slabe, iar schimbările de direcție – în special cele de inspirație kantiană – atât de semnificative, încât nici nu se poate vorbi despre vreo influență majoră a idealiștilor din secolele XVII–XVIII asupra post-hegelienilor. Cu toate acestea, numeroși reprezentanți târzii ai idealismului insular au făcut eforturi susținute în direcția acordării pozițiilor lor cu cele ale lui Berkeley și chiar cu cele ale platonistilor de la Cambridge, motiv pentru care considerăm oportună o referire succintă la aceștia din urmă. Ei au pornit în elaborarea doctrinelor lor ca adversari ai materialismului lui Hobbes și ai doctrinei lui Spinoza, pe care o considerau materialist-atee. În ceea ce privește dualismul cartezian, atât de discutat în epocă, Henry More (1614–1687), unul dintre principalii promotori ai ideilor filosofului francez la Cambridge, scria, în 1667, că acest dualism nu putea fi decât fatal pentru platonism și, drept consecință, pentru creștinism. Pe o poziție asemănătoare se situa și Ralph Cudworth (1617–1688) care credea că lucrurile din univers nu se înalță de la o perfecțiune mai mică la una mai înaltă, ci coboară, ori „alunecă”, de la o perfecțiune mai mare la una inferioară, cu alte cuvinte că originalul primordial al tuturor lucrurilor nu era ființa cea mai imperfectă, ci, dimpotrivă, cea mai perfectă¹⁸.

Însă influența lui Descartes a fost mult prea puternică pentru ca acești gânditori să i se poată sustrage. Distincția operată de Cudworth între simțuri și gândire și perspectiva sa asupra relației spirit-corp și asupra senzației poartă această

¹⁶ E. Caird, *Essays on Literature and Philosophy*, Glasgow, Maclehose, II, 1892, p. 435 și urm.

¹⁷ C.C.J. Webb, *A History of Philosophy*, London, Williams and Norgate, 1915, p. 218.

¹⁸ J. Passmore, *Ralph Cudworth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1951, passim.

amprentă. La randul lui, Locke, deși nu face parte din tabăra idealistă (dar care trebuie totuși amintit, datorită influenței sale „proto-kantiene” asupra idealiştilor) a avut numeroase puncte de convergență cu filosoful francez. De pildă, ambii limitau cunoașterea la domeniul adevărilor necesare. Privind spiritul și materia ca pe două substanțe distincte, ei distingeau clar între cognoscibil și incognoscibil, făcând din determinarea limitelor rațiunii omenești și din închiderea prăpastiei dintre obiect și subiect țelurile ultime ale filosofiei. Asemenea lui Kant mai târziu, Locke afirmă existența incognoscibilului, înmânându-i lui Hume ștafeta sceptică „filtrată”, e drept, prin dezvoltările gnoseologice berkeleyene. Potrivit lui Berkeley, cunoașterea este un proces pe de-a-ntregul intern, ceea ce face superflue preocupările vizând trecerea de la „intern” la „extern”. Una dintre cele mai elocvente idei ale sale care a alimentat această atitudine se regăsește în repingerea pretenției – apreciată drept culme a absurdului și a lipsei de fundament – că lucrurile negânditoare au o existență proprie, distinctă de percepția lor de către spirit. Pe de altă parte, privit de către un Pringle-Pattison drept un preludiu al nihilismului sceptic humean, idealismul sau spiritualismul lui Berkeley era sancționat pentru faptul că nu garanta drepturile obiectului, fiind o teorie șchioapă, lipsită de apărare în fața incursiunilor ulterioare ale propriei logici¹⁹. Idealismul, materialismul și humeismul, crede același Pringle-Pattison,

au sens numai în legătură cu presupunerea unei dualități a substanțelor auto-existente de la care experiența pornește ca de la cauzele ei. Aceste teorii există ca negări ale unuia sau altuia dintre factori ori ca afirmare a imposibilității dovedirii vreunuia dintre ei, însă ele nu atacă abstracția pe care s-a fondat inițial această ipoteză a existenței duale. Hume e un sceptic deoarece nu poate dovedi nici realitatea – în înțelesul pe care i l-a dat metafizica lui Descartes sau cea a lui Locke – spiritului, nici pe cea a materiei. Dar dacă asemenea realități nu sunt decât ficțiuni ale gândirii abstracte, atunci o invalidare sceptică a posibilității cunoașterii noastre privitoare la ele este atât de departe de posibilitatea oricărei cunoașteri reale, încât trebuie privită mai degrabă drept un preliminar indispensabil al dobândirii adevăratei noțiuni de realitate²⁰.

Un alt filosof care a exercitat o influență considerabilă asupra lui Pringle-Pattison și asupra lui A.E. Taylor a fost Thomas Reid (1710–1796), mai ales datorită susținerii de către acesta a ideii contactului nostru cu o ordine subiectivă. Mai mult, el interpretează judecata (plasată, ca mai târziu, la Kant, la nivelul aprehensiunii) ca nereferindu-se la simpla aparență, argumentând împotriva opiniei berkeleyene că obiectele cunoașterii sunt idei prezente în mintea noastră, prezumție

¹⁹ A.S. Pringle-Pattison, *The Balfour Lectures on Realism*, Edinburgh, Blackwood, 1933, p. 206.

²⁰ Idem, *The Philosophical Radicals and Other Essays: With Chapters on the Philosophy of Religion in Kant and Hegel*, Edinburgh, Blackwood, 1907, p. 332.

care, scria Reid, nefiind mai mult decât o ipoteză nedemonstrabilă – teoria ideilor –, ar fi făcut din teorii ca cele ale lui Berkeley, Descartes, Locke ori Hume prizonierele scepticismului²¹. Pe de altă parte, Pringle-Pattison remarcă faptul că „dualismul natural” al școlii grupate în jurul lui Reid, cu toate că susținea – împotriva idealismului subiectiv – independența lumii în termenii vechii doctrine dualiste, în fapt neagă această doctrină. Prin susținerea teoriei percepției imediate, își continuă Pringle-Pattison argumentarea, acest curent filosofic scoțian subminează în fapt separația dualistă dintre materie și spirit²².

În altă ordine de idei, e un loc comun faptul că dechiderea britanicilor către filosofia germană a fost inițiată mai mult de către oamenii de litere decât de către filosofi. Figura exemplară de cărturar care a îndeplinit acest rol a fost cea a lui S.T. Coleridge (1772–1834), mai ales sub aspectul răspândirii ideilor romanticilor germani. Alături de el, merită a fi menționat cel puțin William Hazlitt cu ale sale *Lectures on the English Poets and the Spirit of the Age*²³. Datorită existenței unor baraje culturale între spațiul german și cel britanic – care au dus la numeroase interpretări defectuoase ale filosofiei germane (în frunte cu cea kantiană) în spațiul insular – înșiși cărturarii care au luat contact direct cu gândirea germană au fost adesea greșit înțeleși. De pildă, Coleridge, deși influențat de către Kant (care a fost receptat în insule mai degrabă ca „transcendentalist” decât ca filosof „critic(ist)”) ²⁴, a fost cu mare ușurință etichetat drept kantian, când, în realitate, spre deosebire de autorul *Criticii rațiunii pure*, pentru care Dumnezeu, libertatea și nemurirea reprezintă postulate și condiții ale gândirii, pentru Coleridge Dumnezeu, libertatea și nemurirea sunt accesibile aprehensiunii rațiunii.

După o perioadă de receptare eronată a filosofiei germane de către filosofi precum Dugald Stewart și Thomas Brown, ideile filosofului de la Königsberg au intrat într-o perioadă fastă în insulele britanice datorită înțelegerii lor mult mai adecvată de către William Hamilton (1788–1856). Acesta saluta demolarea de către Kant a vechii metafizici raționaliste, având convingerea că neputința rațiunii umane nu s-ar datora, ca în opinia marelui filosof german, unei particularități a rațiunii umane – respectiv limitărilor ei de către formele *a priori* ale sensibilității – spațiul și timpul, ci imposibilității cunoașterii, care este în esență o relație având ca obiect ceea ce, ca „absolut”, este esențialmente în afara relației – un handicap asociat oricărei cunoașteri²⁵. Astfel, Hamilton credea că lăsa posibilitatea unui obiect transcendental al credinței, Necondiționatul, lectura sa a lui Kant fiind de fapt una subordonată apologeticii creștine, ceea ce îl transforma într-un partizan al scepticismului și subiectivismului.

²¹ T. Reid, *Works*, vol. I, ed. W. Hamilton, Edinburgh, MacLachlan and Stewart, 1863, p. 283.

²² Sell, *op. cit.*, p. 23.

²³ W. Hazlitt, *Lectures on the English Poets and the Spirit of the Age*, London, Dent, 1910.

²⁴ F.D. Maurice, *Moral and metaphysical Philosophy*, vol. II, London, Macmillan, 1882, p. 619.

²⁵ C.C.J. Webb, *A Study of Religious Thought in England from 1850*, Oxford, Clarendon Press, 1933, p. 90.

Dean Mansel (1820–1871), un adept al interpretării apologetice hamiltoniene, a încercat să adâncească distanța dintre dogmele creștine și criticismul filosofic, astfel încât cele dintâi să nu poată intra sub incidența celor din urmă. Potrivit lui Webb, refuzul de a-i permite rațiunii orice interferență cu revelația deținând atributul transcendenței depline face din plasarea istorică, drept precursor, a lui Mansel imediat înaintea lui Herbert Spencer – creatorul „celui mai ambițios ... sistem al naturalismului pur din secolul al XIX-lea” – o ironie a împrejurărilor²⁶. Căci, o dată cu cel din urmă, filosofia britanică intra sub auspiciile „scientismului” alimentat de fizică și evoluționism. Însă dominația lui Spencer avea să pălească destul de curând, ca urmare a sosirii – oricum foarte întârziată, a gândirii hegeliene în spațiul insular din pricina insularismului grupat în jurul moștenirii lui Hume și a turnurii pronunțat teologizante a multora dintre curentele filosofiei britanice, la care se adăugau reținerile britanicilor față de orice import german. Hegel era pentru prima oară menționat în 1829 de către Hamilton în studiul său *The Philosophy of the Unconditioned*²⁷, însă aducerea lui propriu-zisă în arena dezbaterilor intelectuale i se datorează în primul rând tot scriitorilor, în special Thomas Carlyle, la care pot fi adăugați și alții, precum Wordsworth, Browning și George Elliot.

Printre filosofi care au preluat această ștafetă se numără John Grote (1813–1866), J.F. Ferrier (1808–1864), T.C. Sanders și J.H. Stirling (1820–1909), ultimului datorându-i-se de altfel cea dintâi lucrare de anvergură despre Hegel, *The Secret of Hegel* (1857). E drept, Stirling interpreta atât gândirea hegeliană, cât și pe cea kantiană ca având unul și același unic obiectiv, repunerea în drepturi a credinței în Dumnezeu²⁸. Acestor autori li se pot adăuga și alții, traducători și/sau interpreți ai lui Hegel precum William Wallace, William T. Harris sau Benjamin Jowett. Prin efortul unor asemenea gânditori se constituia, după 1870, un curent post-hegelian semnificativ în filosofia britanică. Acesta dobândește un profil complex, în special datorită filtrării sale, fie neo-kantiene, ca la T.H. Green, fie prin filosofia scoțiană a sensului comun, ca la Pringle-Pattison. Promotorii săi salutau ajutorul oferit de deschiderile idealiste hegeliene în direcția anihilării dualismelor ontologic și gnoseologic din care filosofia britanică nu mai putuse ieși după influența suferită din partea ideilor carteziane.

Mai modești în ambițiile lor de reconstruire a realității decât autorul *Fenomenologiei spiritului*, post-hegelienii britanici s-au simțit în special inspirați de imanentismul Absolutului hegelian, chiar dacă uneori au tratat în manieră hegeliană și chestiuni ținând de morală, religie sau politică. Imanentismul idealist era de asemenea binevenit ca armă de combatere a transcendentalismului deist – predominant în secolul anterior –, a cărui credință într-un Dumnezeu îndepărtat, chiar dacă benevolent, îl lăsa dezarmat în fața tentațiilor sceptice și chiar

²⁶ *Ibidem*, p. 92.

²⁷ W. Hamilton, „The Philosophy of the Unconditioned” în Henry Craik, (coord.), *English Prose*, 1916. Vol. V. Nineteenth Century, <http://www.bartleby.com/209/1062.html>.

²⁸ J.H. Stirling, *The Secret of Hegel*, Edinburgh, Oliver & Boyd, 1898.

agnostică²⁹. O altă rezultată a răsunetului idealismului hegelian a fost declinul accentuat al materialismului (ca cel al lui Huxley), precum și al agnosticismului de tip Spencer. Idealistul J.R. Illingworth, de pildă, îi acuza pe materialiști, în 1894, că abstractizau anumite elemente din cadrul experienței întregului, pe care le „solidificau” cu ajutorul imaginației, ca mai apoi să le privească drept cauze ale spiritului care le-a imaginat și nu invers³⁰. Ca și naturaliștilor, care omiteau spiritul din tabloul realității, materialiștilor le era opusă ideea supremației unificatoare, obiective, a spiritului.

De asemenea, idealiștii se simțeau destul de puternici și pe frontul combaterii pozitivismului comtian, a cărui negare a existenței unui obiect transcendent al religiei era respinsă de un Edward Caird ca lipsită de sens³¹. În ceea ce privește empirismul, în fond dominant, promovat de gânditori emblematici precum Spencer, Mill, ori Bain, idealiștii îl acuzau de subminarea teologiei datorită senzualismului și atomismului său. În ceea ce privește atitudinea lor față de pragmatism, se poate spune, pe scurt, că idealiștii îl prețuiau pentru credința sa într-un principiu immanent, dar că îi respingeau cu vehemență subiectivismul.

Pe de altă parte, nu este greu de imaginat marele entuziasm față de științe, în special printre intelectualii britanici, mai ales după apariția *Originii speciilor* a lui Darwin. Însă, aparent paradoxal, evoluționismul darwinist și efervescența pe care a generat-o n-au stopat ascensiunea idealismului, ci, dimpotrivă, i-au furnizat – ca și adversarilor naturaliști ori materialiști, de altfel – un suport științific, chiar dacă interpretarea dată de idealiști teoriei evoluției era una foarte specială. Potrivit lor, evoluția reprezintă parcursul spiritului immanent, având drept moment culminant omul în ipostaza sa spirituală. Astfel, evoluționismul era subsumat dorinței idealiștilor de a face din religie o formă a experienței umane la fel de importantă precum cea estetică, morală ori științifică, de realizare a unității dintre uman și divin și de depășire a dualismului.

După cum este lesne de înțeles, aceste idei n-au stârnit doar entuziasm în insulele britanice, ci și adversități, atât din partea materialiștilor și naturaliștilor, cât și a unor teologi și filosofi creștini influenți, precum James Denney (1856–1917), care respingeau patronajul filosofiei asupra obiectului religiei și caracterul nemijlocit al unității om-Dumnezeu promovate de adepții insulari ai lui Hegel³².

Logică istorică, antipozitivism și post-hegelianism: filosofia lui F.H. Bradley

Metafizicianul și moralistul post-hegelian, socotit de istoricii filosofiei cel mai mare idealist britanic al secolului al XIX-lea, a fost Francisc Herbert Bradley (1846–1924). El este, totodată, considerat exponentul cel mai proeminent al

²⁹ H. Jones, *Idealism and Practical Creed*, Glasgow, Maclehose, 1909, p. 241.

³⁰ J.R. Illingworth, *Personality Human and Divine*, London, Macmillan, 1904, p. 48.

³¹ E. Caird, *The Social Philosophy and Religion of Comte*, Glasgow, Maclehose, 1881, p. 20 și urm.

³² J. Denney, *The Atonement and the Modern Mind*, London, Hodder & Stoughton, 1903, p. 27 și urm.

mișcării antipozitiviste din Anglia vremii sale, cu o operă vastă și complexă din care nu lipsesc pasaje obscure ori discuții care și-au pierdut actualitatea³³. Prima sa lucrare, *Presuppositions of Critical History*, publicată în 1874, este un pamflet la adresa metodelor și principiilor criticismului biblic extrem al Școlii de la Tübingen, condusă de David Strauss, pe care le analizează filosofic. Pornind de la concluziile legate strict de problemele metodologiei cunoașterii istorice precum obiectivitatea, rolul mărturiei istorice, subiectivismul istoricului, analiza critică a evidenței etc., Bradley a trecut la construcția unei logici orientată către epistemologia istoriei și, prin intermediul acesteia, la o metafizică – inspirată de dialectica și istorismul hegelian – în care realitatea era concepută dintr-un punct de vedere radical istoric. În logica sa, dezvoltată în *Principles of Logic*³⁴, Bradley desfășoară o polemică constructivă împotriva logicii pozitivistice bazându-și argumentarea pe o analiză atentă a cunoașterii istorice. De exemplu, potrivit convingătoarei prezentări sintetice făcută de R.G. Collingwood tratării de către Bradley a problemei judecăților cantitative, pentru acesta

particularul concret și universalul concret sunt ambele reale, fiind nume diferite pentru individual. Așadar, real este individualul care, deși unic, conține diferențe interne. Realitatea nu constă nici în particularul izolat, nici în universalul abstract, ci în faptele individuale a căror ființare este istorică. Această doctrină este teza fundamentală a *Logicii* lui Bradley. În lucrarea sa monumentală *Appearance and Reality*, publicată în 1893, această idee este dusă mai departe. Aici, teza fundamentală este că realitatea nu se deosebește de aparențele ei, acunzându-se în spatele acestora, ci se identifică cu ele și formează un întreg, un sistem unic despre care putem spune că este alcătuit din experiențe și că toate experiențele noastre sunt o parte a lui. O realitate astfel definită nu poate fi altceva decât viața însăși a spiritului, adică istorie în accepțiunea idealistă a termenului³⁵.

Appearance and Reality dă seama, printre altele, de preocupările filosofului de a găsi un criteriu metafizic sau absolut potrivit căruia propozițiile ultim adevărate pot fi deosebite de celălalte. Un asemenea criteriu este pentru Bradley ideea de non-contradicție; în opinia lui, „realitatea ultimă este [constituită] în așa fel încât nu se contrazice pe sine; iată un criteriu absolut”³⁶. Acestei căutări i se subsumează și efortul lui de a divide propozițiile de tipul subiect-predicat în valide și nevalide. În cele din urmă, Bradley va echivala această soluție cu identificarea unei trăsături a subiectului care reprezintă o condiție atât necesară, cât și suficientă a oricărei predicatii a acestuia, lucru deloc nou în filosofia tradițională, acesta fiind

³³ R. Wollheim, *F.H. Bradley*, Penguin Books, Harmondsworth, 1959, pp. 11-12, 228.

³⁴ F.H. Bradley, *Principles of Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1883.

³⁵ R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 134 și urm.

³⁶ F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, Oxford, Clarendon Press, 1897, p. 136.

în fapt țelul gânditorilor atunci când încercau să investigheze natura substanței concepută ca purtătoare de proprietăți.

În capitolul XII din *Appearance and Reality*, Bradley face prima încercare de a caracteriza fundamentul pozitiv plecând de la care realitatea exclude inadvertența ori inconsistența, afirmând că „realul este individual”³⁷. Pe parcursul capitolului XX, el dezvoltă acest argument pe coordonate formale, atribuind realității două caracteristici care îi asigură autoconsistența, și anume individualitatea și perfecțiunea; în fine, în capitolul XXIV, Bradley revine la aceeași discuție, argumentând că fiecare din aceste două atribute poate fi analizat sub două aspecte, extensiunea și armonia. A spune că ceva este un adevărat individual înseamnă a spune că acesta are o anumită unitate, că elementele sale nu intră în coliziune, ci formează un tot coerent. Altfel spus, adevărata individualitate necesită armonie. De asemenea, un adevărat individual nu poate fi restrâns sau finit întrucât, în caz contrar, tot ceea ce se află în afara lui l-ar limita și i-ar altera individualitatea. Această dublă nevoie a individualității de armonie și de extensiune este, în opinia lui Bradley, o consecință a faptului că cele două se implică reciproc.

Același argument este aplicat și perfecțiunii, lucru surprinzător, având în vedere că perfecțiunea este privită ca un concept moral, asociat lui „trebuie”, în vreme ce individualitatea și realitatea sunt concepte existențiale, asociate lui „este”. Argumentul lui Bradley în favoarea acestei conexiuni este că, pentru a constitui un individual, un obiect trebuie să fie autosuficient; dacă orice altceva există, acest ceva ar fi legat de obiectul în cauză, care ar depinde astfel de el. Dacă perfecțiunea există în afara individualității, cea din urmă ar fi legată de cea dintâi și astfel ar fi dependentă de ea; cu alte cuvinte, n-ar fi autosuficientă, deci n-ar constitui o adevărată individualitate. Prin urmare, individualitatea și perfecțiunea ar fi una. Cel de-al doilea argument merge de la perfecțiune la realitate: perfecțiunea implică valoare, iar valoarea nu poate fi identificată cu nicio calitate dată; în caz contrar, a spune că un obiect are valoare ar fi totuna cu a spune că are un caracter sensibil, lucru contrar opiniei generale că valoarea nu e ceva sensibil. Dar, dacă perfecțiunea nu e o calitate a obiectului, atunci, crede Bradley, ea e exterioară tuturor calităților. Ea nu poate fi exprimată în idei, ci este ceva imediat, nemijlocit. La fel stau lucrurile și în ceea ce privește existența sau realitatea, care reprezintă ceva ce ne vine prin intermediul experienței și nu poate fi capturată în idei; este elementul imediat la care contribuie sentimentul (*feeling*), ceea ce separă domeniul gândirii de cel al realității.

Interpretările particulare date de Bradley individualității și perfecțiunii conduc la negarea, pentru toate lucrurile, a atributelor de „individual” și „perfect”, cu o singură excepție: Totalitatea sau Întregul, sau Absolutul³⁸. Întreaga discuție „pozitivă” despre natura realității poate fi interpretată ca o discuție despre

³⁷ *Ibidem*, p. 140

³⁸ *Ibid.*, p. 246.

substanță, concepția despre aceasta din urmă fiind una dintre principalele rădăcini ale doctrinei moniste – exprimabilă prin propoziția „realitatea este una” – a lui Bradley. Următoarea doctrină – în ordinea importanței – expusă de autor, exprimabilă prin propoziția „realitatea este experiență”, este idealismul. Monismul și idealismul sunt considerate complementare prin aceea că idealismul se găsește într-o relație (formală) cu categoria de calitate similară relației (formale a) monismului cu categoria de cantitate. Referitor la idealism, Bradley scrie: „Când ne întrebăm cu privire la materia care umple un contur gol, am putea răspunde printr-un cuvânt, și anume spunând că materia este experiență ... [e]xperiență sensibilă, pe scurt realitate, și că ceea ce nu e astfel, nu e real.”³⁹

În sprijinul doctrinei sale, Bradley aduce argumentul epistemologic tradițional în favoarea idealismului, care spune că tot ceea ce întâlnim ori acceptăm ca real, tot ceea ce numim fragment al existenței sau fapt este întotdeauna găsit în combinație cu experiență; astfel stând lucrurile, aserțiunea că acesta ar exista în absența experienței nu are sens. Și dacă nu poate exista în absența experienței, înseamnă că nu poate fi distins de aceasta; în fine, dacă nu poate fi deosebit de experiență, atunci el nu este altceva decât experiență. Realitatea trebuie să fie experiență, experiență a esenței sale, ceea ce nu înseamnă că tot ceea ce este real e reductibil, în manieră solipsistă, la experiența *mea*. Întrucât, împreună cu eul (*the self*) există în experiență un conținut care se identifică drept noneu, un obiect care se situează „în fața” subiectului experienței, opunându-i-se. A spune că o experiență este „a mea” înseamnă a face apel la conținutul experienței; iar dacă orice apel la acest conținut dezvăluie, întotdeauna, existența a ceva diferit de eul sau sinele subiectului experienței alături de existența eului, atunci propoziția ce afirmă că fiecare experiență pe care o am este a mea nu reprezintă o premisă mai bună pentru argumentul solipsist decât propoziția ce afirmă că fiecare experiență pe care o am este despre mine, și aceasta deoarece prin afirmarea oricăreia dintre aceste propoziții noi afirmăm faptul existenței a ceva diferit față de sinele nostru.

Odată respins solipsismul, Bradley trece la o altă problemă, crucială pentru idealism. Ea poate fi exprimată prin întrebarea dacă tot ceea ce „survine” în experiență este experiența cuiva, dacă se petrece într-un „centru de experiență finit”, sau dacă, dimpotrivă, există experiență „neatașată”. Semnificația acestui aspect este evidentă; căci cineva ar putea spune că, în vreme ce este doar posibil ca totul să fie experiență, este de neconceput ca lucrurile să stea astfel dacă experiența este limitată la cea actuală, aceasta însemnând că nimic care nu este gândit, ori întreținut în mintea cuiva, nu există. Iar cu privire la natură, scrie Bradley,

ni s-ar putea răspunde că e prea vastă spre a fi interiorizată de către oricât de multe ființe înzestrate cu percepție. Încă o dată, natura nu este perceptibilă în totalitate. Atâta vreme cât sunt în viață, creierul meu este un exemplu evident

³⁹ *Ibid.*, p. 144.

al acestui fapt. De asemenea, ne putem gândi și la obiectele cunoscute doar prin intermediul microscopului și la corpurile, intangibile și invizibile, de a căror existență ne asigură știința⁴⁰.

În continuarea argumentului, lumea gândirii este chemată să o completeze pe cea legată de simțuri prin intermediul judecății potrivit căreia, deși a fi perceput înseamnă a exista, pentru a exista nu este neapărat necesar a fi perceput; este suficient a fi conceput. Cu alte cuvinte, în vreme ce unele lucruri sunt percepute și gândite și prin aceasta le este afirmată existența, există și lucruri care sunt doar gândite, având însă același drept de a li se afirma existența ca și în cazul în care ar fi percepute. Soluția unificatoare a tuturor acestor tipuri de existențe este formulată, nu fără ambiguitate, de către Bradley, în felul următor: „În cadrul Absolutului, unde fuzionează conținuturile tuturor eurilor (*selves*) finite, aceste existențe gândite se recombina în mod necesar, cumva, cu perceptibilul”⁴¹.

În fine, în ceea ce privește raporturile dintre denotatele celor două concepte din titlul lucrării fundamentale a lui Bradley, respectiv aparența și realitatea, aurul le deosebește atât formal, cât și material. În plan formal, existența a ceea ce este real poate fi asertată necondiționat, în vreme ce aparența este cea a cărei existență poate fi asertată numai în urma introducerii de condiții în aserțiunea respectivă. La nivel material, realitatea este cea care există prin sine, în vreme ce aparența există doar în condiție de dependență față de, ori ca un adjectiv privitor la, altceva. În fapt, crede Bradley, cele două deosebiri nu se diferențiază în mod semnificativ, ceea ce le face reductibile una la cealaltă. Acesta reprezintă unul dintre temeiurile ostilității lui Bradley față de orice speculație care încearcă să se dispenseze de experiență ori să treacă dincolo de ea. Ideea de obiect care modifică, unifică, ori transcende datul fără a fi niciodată el însuși dat este pentru el un nonsens. În ceea ce privește absolutul – abordat fenomenalist, în consens cu antitranscendentalismul și scepticismul lui Bradley – acesta conferă adevăr și realitate fenomenelor numai în cadrul său, el însuși fiind nimic deasupra sau în exteriorul simplelor fenomene care, la rândul lor, nu există ca atare, ci transfigurate, „transmutate” în interiorul absolutului.

Una dintre principalele obiecții aduse de către filosofi idealiști creștini lui Bradley, ca și lui Bosanquet, de altfel, este respingerea echivalării Absolutului cu Dumnezeu, deoarece, scrie cel dintâi, „în ultimă instanță Absolutul nu se poate afla în relație cu nimic [nefiind o conștiință de sine eternă și omnirelațională, cum crede Green] întrucât nu poate exista o relație practică între el și voințele finite... În calitatea sa de Realitate supremă, [Absolutul] ... este în mod necesar suprapersonal”⁴². Asemenea considerații atrag criticismul lui H. Jones, dar și al lui E. Caird și Prigle-Pattison, care atribuie Absolutului personalitate și iubire⁴³.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 274.

⁴¹ *Ibid.*, p. 383.

⁴² Idem, *Essays on Truth and Reality*, Oxford, Clarendon Press, 1914, pp. 428, 436.

⁴³ Sell, *op. cit.*, p. 120.

Ca un „corectiv” adus lui Bradley, Webb insista asupra necesității de a distinge între „absolut”, semnificând exterioritatea în raport cu orice relație și „perfect” sau „complet”. În primul sens, absolutul este un concept abstract care implică „nelăsarea a nimic pe dinafară, dar nu spune ce se află acolo”⁴⁴, un concept descris de A.E. Taylor ca satisfăcător din punct de vedere metafizic, însă „cu totul inadecvat ca descriere a lui Dumnezeu, sau a Absolutului experienței religioase”⁴⁵.

Concluzie. De la post-hegelianism la contextualism

În ciuda diversității lor, putem considera că idealiștii britanici împărtășesc, sub aspect epistemologic, două premise pe care le-au adoptat de la gânditorii germani: în primul rând, că nu pot exista entități, fapte sau indivizi izolate sau izolați, toate trebuind înțelese în termenii relaționărilor lor esențiale; în al doilea rând, înțelegerea unui obiect implică cunoașterea genezei și evoluției lui. Gânditorii aparținând acestui curent eterogen consideră diferitele căi de obținere a cunoașterii lumii „modalități de înțelegere”, „forme ale experienței”, „sisteme de idei”, „universuri de discurs”. Ele nu sunt lentile conceptuale prin care noi privim o lume exterioară nouă și independentă în raport cu noi, nici „filtre” care permit pătrunderea de „fascicule” selectate și fragmentate ale realității. De asemenea, nu sunt privite nici drept colecții de fapte juxtapuse spre a constitui diverse edificii de cunoaștere, nici idei care ne facilitează dobândirea mijloacelor prin care teoretizăm experiența; ele sunt pur și simplu experiența însăși.

Idealiiștii britanici considerau, în manieră kantiană, că mintea e o entitate activă în cadrul eului care realizează experiența, însă au respins posibilitatea lucrului în sine. Ei nu au admis existența unei lumi a faptelor ori a obiectelor distincte în raport cu eul experienței, argumentând că mintea și obiectele ei ale cunoașterii sunt inseparabile. Prin această atitudine ei respingeau aserțiunile empiriste și pozitivistice privitoare la lumea independentă de mintea celui care întreprinde cunoașterea. Singura realitate posibilă este, în acest sens, „conștiință”, mintea fiind „alcătuitorul” lumii, iar experiența – în afara căreia nu poate exista nimic – este în ultimă instanță gândire, adică o lume a ideilor. Un univers de discurs nu facilitează mijloacele de contemplare a obiectelor potrivit cu sine, ci creează obiectele. Realitatea nu e obiectul gândirii, ci e creată și susținută de gândire. După cum se exprimă Bradley, natura însăși, sau corpul, ca obiecte ale științelor naturii, nu au o existență obiectivă; ele sunt „ficțiuni convenabile”⁴⁶. Ideea a fost continuată în secolul XX de Collingwood, care scria că natura, „ca toate iluziile ... e o plăsmuire a minții care încearcă s-o conceapă”⁴⁷.

⁴⁴ C.C.J. Webb, *Problems in the Relation of God and Man*, London, Nisbet, 1911, p. 188.

⁴⁵ A.E. Taylor, *The Problem of Conduct*, London, Macmillan, 1901, p. 440 și urm.

⁴⁶ F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, p. 236.

⁴⁷ R.G. Collingwood, *Speculum Mentis or the Map of Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 1924, p. 267.

Teoria idealistă a cunoașterii din spațiul britanic (și nu numai) propunea o înțelegere în esență (proto-)contextuală, implicând o cunoaștere a genezei și dezvoltării ideilor investigate, ca părți ale unor universuri de discurs la care subscie subiectul investigator. Contextualismul, chiar și în această formă incipientă promovat în special de Bradley, Bosanquet și mai apoi mult mai elaborat de către Collingwood, asigură condițiile înțelegerii propriie universurilor de discurs particulare, în cadrul cărora diferitele științe reprezintă maniere autonome de a conferi inteligibilitate masei de date nediferențiate. În ultima vreme, când implicațiile argumentelor foștilor adversari britanici ai filosofiei analitice au fost redescoperite și reconsiderate în raport cu filosofii dezvoltate ulterior, precum cea a lui Kuhn, cu diversele curente hermeneutice, ori cu orientările postmoderne, tot mai mulți analiști remarcă pionieratul abordărilor idealștilor britanici în raport cu aceste direcții din filosofia contemporană⁴⁸.

⁴⁸ S. Toulmin, „Introduction” to *An Autobiography* by R.G. Collingwood, Oxford, Clarendon Press, 1978, pp. xiv xvi.

MUZICĂ ȘI FILOSOFIE ÎN OPERA LUI FRIEDRICH NIETZSCHE. PREMISE ALE UNEI NOI ÎNȚELEGERI A LIMBAJULUI MUZICAL DIN EPOCA POSTROMANTICĂ*

ALEXANDRU BOBOC

Abstract. The study begins with Nietzsche's understanding of nihilism and the possibility of overcoming it by creation. It is emphasized that due to the fact that in Nietzsche's work different modes of creation meet, the texts cannot be read in a conceptual key, but require a double lecture, one of meanings (propositions) and one of thoughts. But the latter is intended as a musical one, which requires an interpretation of Nietzsche's works in conjunction with the changes in European music of the second half of the nineteenth century and the first half of the twentieth century. In this context, it is emphasized the status of the problem of time in Nietzsche's work and in the new theories and musical creations.

Keywords: nihilism, the transmutation of values, eternal return, time, musical creation.

1. Epoca în care a trăit Friedrich Nietzsche (1844–1900) și a scris (poezie și filosofie, a compus muzică) se caracterizează (îndeosebi după anii '60 ai secolului XIX) printr-o schimbare de direcție în formele culturii (știință, artă, filosofie, morală, religie, chiar în tehnică), în planul creației aceasta survenind ca o criză în modul de a simți stilul și de a recupera comprehensiv-teoretic rămânerea în urmă față de noile realizări în forma „operă”, mai particular față de noile limbaje ale artei, științei, filosofiei.

Este de observat că moștenirea romantică, deși supusă (pe alocuri) unei critici severe, continuă să ființeze; și nici nu se poate altfel, căci un stil cultural, odată constituit, nu poate fi depășit decât prin resemnificare și reintegrare într-o modalitate numită (convențional, desigur!), în cazul de față, „postromantică”.

Deși greu de definit, conceptul de „postromantic” trimite semnificativ la o înnoire atât stilistică, cât și în formele (și „tehnicile”) instituirilor valorice, precum și în estetica și filosofia artei. Poate că tocmai în acest sens, Nietzsche – un adevărat barometru al timpului – anunța criza modernității târzii și, definind *cultura* ca „unitatea de stil artistic în toate manifestările vitale ale unui popor”, constata următoarele: „Mult din ceea ce este știință și învățătură constituie, însă, fie un mijloc necesar al culturii, fie un indiciu al acestuia și s-ar potrivi mai bine cu opusul culturii, cu barbaria, adică lipsa de stil sau amestecul haotic al tuturor stilurilor”¹.

* Text de bază al comunicării (și al participării la dezbateri) la: Simpozionul MUZICĂ ȘI FILOSOFIE, cu tema: *Liedul postromantic*, Cluj-Napoca, Academia de Muzică „Gheorghe Dima”, 6–7 mai 2011.

¹ Fr. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, I (1873), în: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Bd. I, Berlin/New York, dtv, München/W. de Gruyter, 1980, p. 163.

Fondul acestei crize este înfățișat de Nietzsche (aforistic, metaforic și paradoxal, într-un limbaj care va face epocă: în filosofie, la Heidegger, în muzică, la R. Strauss și, poate, accentuând parodicul, la Schönberg și alți compozitori din epoca atonală a muzicii), astfel: „Ceea ce eu povestesc, este istoria ultimelor două secole. Descriu ceea ce vine, ceea ce nu mai poate să vină altfel: *irumperea nihilismului*. Această istorie poate acum să fie povestită: căci aci este în operă necesitatea însăși. Acest viitor grăiește deja în sute de semne, acest destin se anunță pretutindeni; pentru această *muzică a viitorului* (subl. n. – Al. B.) s-au ascuțit de acum toate urechile. Întreaga noastră cultură europeană se mișcă încă demult, cu o tortură a tensiunii, care crește de la un deceniu la altul, ca spre o catastrofă: neliniștit, violent, precipitându-se: asemenea unui fluviu, care vrea să ajungă *la capăt*, care nu se mai concentrează, nu are teamă de a se concentra”².

Într-o formulare tipic nietzscheană: „Nihilismul, o stare normală. Nihilism: lipsește scopul; lipsește răspunsul la «De ce?»», ce înseamnă Nihilism? – că valorile supreme se devalorizează (*daß die obersten Werke sich entwerthen*)”³.

2. Ca „stare normală”, *nihilismul* descris de Nietzsche este „nihilism european”, este „întreaga istorie a gândirii europene”, care poate fi depășit „sub specia devenirii”⁴. Dar, spune Nietzsche, aceasta implică: „voința de adevăr” (*Der Wille zur Wahrheit*), „autodepășirea nihilismului” (*Selbstüberwindung des Nihilismus*), „depășiți și depășitori” (*Überwinder und Überwundenen*)⁵. Căci „noul în poziția noastră de-acum față de filosofie – sublinia Nietzsche – îl constituie o convingere pe care nicio epocă nu a avut-o, anume: că nu avem adevărul. Toți cei mai timpurii «aveau adevărul», chiar și scepticii”⁶. „Depășirea” este un fenomen complex, interacționat cu „autodepășirea” și „trăirea” nihilismului: „...întrucât *nihilismul* este logica gândită până la capăt a marilor noastre valori și idealuri –, căci pentru a ajunge dincolo de el (de nihilism), la ceea ce a constituit valoarea acestor «valori», trebuie mai întâi să-l trăim... *Cândva vom avea nevoie de noi valori...*” (subl. ns.)⁷.

² Idem, *Nachgelassene Fragmente 1887–1889*, în: *SW*, Bd. 13, p. 189: November 1887–März 1888: 11[441].

³ Idem, *Nachgelassene Fragmente 1885–1887*, în: *SW*, Bd. 12, p. 350: Herbst 1887: 9[35]. În context: „Nihilismul ca semn al puterii scăzute a spiritului: ca *nihilism activ*”; „Nihilismul ca *decădere și regres al puterii spiritului: nihilism pasiv*” (*Ibidem*, p. 350, 351: 9[35]A; 9[35]B).

În comentariul lui E. Fink: *nihilismul* este „semn al decadenței, al degradării vieții”, este „timpul intermediar, în care sfârșitul și începutul se consumă laolaltă, timp săracăcios, în care vechile stele se sting, iar cele noi nu sunt de văzut încă. Acest răstimp (*Zwischenzeit*) este timpul nostru” (*Nietzsches Philosophie*, 3. Aufl., Stuttgart W. Kohlhammer, 1973, p. 155).

⁴ J. Simon, *Nietzsche und das Problem des europäischen Nihilismus*, în: *Nietzsche-Kontrovers*, III, Würzburg, 1984, p. 16, 37. „Așadar, nihilismul ca mișcare istorică, nu o doctrină filosofică sau morală. E adevărat, însă, că această «stare» trebuia surprinsă teoretico-metafizic și înțeleasă ca atitudine față de «valorile supreme de până acum», a căror «depășire» constituie o altă istorie și un alt orizont: nihilismul ca «istorie a secolelor viitoare»”.

⁵ Fr. Nietzsche, *SW*, Bd. 13, p. 214, 215: 13[3]; 13[4]: Anfang 1888 bis Februar 1888.

⁶ Idem, *Die Unschuld des Werdens. Der Nachlass*, I, Leipzig, A. Kröner, 1931, p. 225.

⁷ Idem, *Nachgelassene Fragmente 1887–1889*, *SW*, Bd. 13, p. 190: 11[411.4].

În felul acesta „devalorizarea tuturor valorilor” (*Entwertung aller Werte*) face iminentă „reevaluarea (transmutația) tuturor valorilor” (*Umwertung aller Werte*), care constă în aflarea principiului „unei noi instituirii valorice” (*Wertsetzung*). „Voința de adevăr” persistă, și Nietzsche prezintă aceasta printr-o privire înapoi, printr-o întoarcere spre sine însuși: „... cel care vorbește aici nu a făcut altceva până acum decât să conștientizeze (*zu besinnen*) anume: ca filosof și ca un solitar din instinct, care și-a aflat rosturile de cealaltă parte, în afară, în răbdare și zăbovire, în rămânerea în urmă; ca *spirit îndrăzneț – și căutător* (subl. ns.), care s-a rătăcit deja o dată în fiecare labirint al viitorului; ca spirit-prevestitor, care, atunci când povestește ce va veni, privește înapoi; ca cel dintâi nihilist-desăvârșit al Europei, care a trăit însă în sine până la capăt nihilismul...”⁸.

3. Într-o mai lejeră exprimare a acestor teme, putem reține că Nietzsche corela această „depășire a nihilismului” (*Überwindung des Nihilismus*) ca fenomen (mod de a fi) al culturii europene cu „autodepășirea”, întrucât se poate împlini numai prin individul-creator, depășind ceea ce este „omenesc, prea omenesc” prin „spirite libere”: „Că astfel de spirite libere ar putea să existe cândva, că Europa noastră va avea astfel de indivizi vioi și temerari printre fii ei de mâine și de poimâine, cât se poate de personali și de convingători, și nu numai, ca în cazul meu, spectre, pustnici-fantasmagorii: de aceasta aș vrea să mă îndoiesc cel mai puțin. Îi văd, parcă, deja venind, încet-încet; poate că fac și eu, totuși, ceva, când mă grăbesc să descriu dinainte venirea lor; dar sub ce destin se ivesc, pe ce căi îi văd venind?”⁹.

Acest mod de a se prezenta pe sine (în raport cu prezentul și viitorul, îndeosebi) trimite dincolo de filosofie (în sens teoretico-metodologic) la tipul de „*Dichter-Philosoph*” (așa cum au fost, de pildă, Platon sau Hölderlin), pentru care lumea „se justifică” numai ca „fenomen estetic”: „... trebuie să știm că noi nu suntem nicidecum creatorii ca atare ai acestei lumi a artei; suntem însă în drept să admitem că pentru adevăratul ei creator, suntem imagini și proiecții artistice, și că în semnificația operelor de artă constă cea mai înaltă demnitate a noastră; căci existența (*Dasein*) și lumea își află *justificarea* deplină numai ca *fenomen estetic* – pe când, firește, de conștiința noastră asupra acestei semnificații ne dăm tot atât de puțin seama pe cât războinicii pictați pe pânză își dau seama de aceasta...”¹⁰.

⁸ *Ibidem*, p. 190: 11[413].

⁹ Fr. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, Erster Band, in: *SW*, Bd. 2, p. 15 (Vorrede).

¹⁰ Idem, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872), în: *SW*, Bd. 1 (1980), p. 47. De precizat că „estetic” aici semnifică „poieticul” (în sensul originar aristotelician), creativul din disponibilitățile umane. În „Nietzsche-Forschung” s-a precizat de mult sensul acestei înțelegeri a lumii prin artă: „Pentru omul creator nu există o lume cu sens deja gata, pe care să o preia, ci el se raportează la toate lucrările, instituie din nou orice măsură și echilibru, reorientează viața în ansamblu; el «există» în sensul cel mai înalt «istoric», adică instituind (*stiftend*)” (E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, p. 34).

În alt context, gândul lui Nietzsche se preciza astfel: „Faptul că valoarea lumii constă în interpretările noastre... că interpretările de până acum sunt prețuiri perspectiviste, datorită cărora în viață, adică în *Voința de putere* (*Wille zur Macht*, la Nietzsche „principiul” noii „instituiți valorice” – n.n.), de creștere a puterii, cu fiecare ridicare omul aducând cu sine depășirea interpretărilor mai înguste, că fiecare consolidare odată atinsă și extinderea noii puteri deschide noi perspective și încredere în noi orizonturi – toate acestea străbat toate scrierile mele”¹¹.

Un orizont nou de comprehensiune a interpretării survine și de la Nietzsche-poetul: „*Interpretare* – De vreau să mă-nțeleg sunt la pământ: / Eu însumi interpret al meu nu-mi sunt. / Dar cine-și suie propriul drum mereu / Va lumina astfel și chipul meu”¹².

Nietzsche a subliniat: „caracterul interpretativ a tot ceea ce se petrece. Nu există eveniment în sine. Ceea ce se petrece (*geschehen*) este o selecție de fenomene legate de o interpretare; „valoarea lumii constă în interpretarea noastră, căci sunt posibile și alte interpretări decât cele omenești... Voința de putere *interpretează*: în formarea unui organ este vorba de o interpretare... interpretarea este ea însăși un mijloc de a deveni stăpân pe ceva”¹³.

„Lumea” ca „fenomen estetic” survine la interacțiunea (greu de precizat) dintre *gândire* și *poezie* (*Denken und Dichtung*), cu prevalența poeticului în ceea ce privește instituirea valorică. „Filosoful – scrie Nietzsche – trebuie să cunoască ceea ce-i necesar, artistul trebuie să creeze aceasta”; „opera de artă se raportează la natură așa cum se raportează cercul matematic la un cerc real”¹⁴. Are loc astfel o îndepărtare de ceea ce-i conceptual-constructiv și o orientare spre forma poetică, aceasta constituind, totuși, un mijloc prin care ideile iau ființa unei expresii mai apropiate de concret și intuitiv. Pentru aceasta e necesară o altă înțelegere a formei și conținutului: „Artist ca atare – scrie Nietzsche – este cineva prin faptul că ceea ce toți neartiștii numesc «formă», el percepe drept conținut, drept „lucrul însuși”. Cu aceasta aparține, firește, unei *lumi inversate* (*verkehrte Welt*)”¹⁵.

4. Acest joc metaforic (ca și altele, pe tot parcursul lui *Zarathustra*, de pildă) poate fi înțeles într-o cheie hermeneutică. Căci „dezvăluirea” unui „adevăr” („*eine Art von Irrthum*”, spunea Nietzsche) se produce în sistemul de referință al celui

¹¹ Idem, *Nachgelassene Fragmente 1885–1887*, în: *SW*, Bd. 12 (1980), p. 114: 2[108]. Așa cum s-a observat, „interpretarea este aici fenomenul fundamental. Împlinirile vieții sunt efectuări de interpretări”; „întrucât interpretarea se transmite pe terenul logicului, o interpretare schimbată nu înseamnă doar o explicare a unei lumi ce rămâne în principiu aceeași, ci în fapt, o nouă lume” (G. Abel, *Logik und Ästhetik*, în: *Nietzsche-Studien*, 16, 1987, p. 115, 116).

¹² Fr. Nietzsche, *Interpretation*, în: *Gedichte*, Stuttgart, Philipp Reclam Jun. 1964, p. 54 (din ciclul „Scherz, Liszt und Rache-Vorspiel in deutschen Reimen”, 1882: *Glumă, răutate și răzbunare – Preludiu în rime germane*. Traducerea versurilor în: Fr. Nietzsche, *Poezii* (trad. și note de Simion Dănăilă), București, Editura Univers, 1980, p. 76.

¹³ Idem, *Nachgelassene Fragmente 1885–1887*, în: *SW*, Bd. 12: 1[115]; 2[108]; 2[148].

¹⁴ Idem, *Nachgelassene Fragmente 1869–1874*, în: *SW*, Bd. 7, p. 423: 19[23]; p. 498: 19[252].

¹⁵ Idem, *Nachgelassene Fragmente 1887–1889*, în: *SW*, Bd. 13: 11[3].

care îl lansează (exprimându-se) într-o comunicare, iar comprehensiunea depinde de interlocutor, de cel care înțelege (sau nu înțelege). În felul acesta, în jocul dintre cel care spune ceva și cel care ascultă, *cuvântul* dezvăluie și ascunde, în același timp se manifestă ca purtător de mesaj și ca mască, mediator și frână în realizarea „voinței către adevăr”.

În principiu, la orice discurs trebuie luat în seamă și ceea ce, de-a lungul acestuia, nu este „spus”, deoarece în enunț «adevăr» apare numai împreună cu ceea ce enunțul în cauză exclude. În acest sens, poate, rostul aforismului: „Jedes Wort ist ein Vorurteil” (Fiecare cuvânt este o prejudecată); „dasselle Text erlaubt unzählige Auslegungen: es gibt keine «richtige» Auslegung” (Același text îngăduie nenumărate interpretări: nu există interpretare „corectă”)¹⁶. Această situație decurge dintr-o înțelegere specifică a raportului dintre *adevăr* și *sens*: „adevărul este în funcție de sens, și sensul funcție de adevăr... O propoziție adevărată este un caz special al unui enunț cu sens într-o limbă particulară, privind un context determinat de viață”¹⁷.

Așadar, *gândirea este retraducere interpretativă în reprezentarea unei limbi*. Căci înaintea adevărului se impune o „interpretare” (*Deutung*) pe baza semnificațiilor prezente în discurs și, ca urmare, adevărul devine atribut al unei clarificări, al unei „interpretări” temporar valabilă, iar cunoașterea trebuie considerată în mod perspectivă și contextual. Nu întâmplător, Nietzsche înfățișa poetic dificultățile unei interpretări, așa cum o arată poezia *Interpretare* și alte momente din scrierile sale, din *Also sprach Zarathustra* îndeosebi¹⁸.

De fapt, Nietzsche cultivă acest mod al întâlnirii formelor de creație, îndeosebi poezia cu filosofia, afirmându-se astfel ca „*Dichter-Philosoph*”, convins

¹⁶ Idem, *Die Nachgelassenen Fragmente. Eine Auswahl*, hrsg. von G. Wohlfahrt, Stuttgart Philipp Reclam jun., 1996, p. 113: 12[1]63: Sommer 1883; p. 174: 1[120] 1885–1886.

Pentru aceasta și un sfat (util): „Este bine să exprimăm fără ezitare un lucru de două ori, să-l sprijinim și pe piciorul drept și pe cel stâng. Numai pe un picior, adevărul poate fi doar situat, cu două însă, el va putea merge, mai exact: va putea circula” (*Menschliches, Allzumenschliches*, III:2. *Der Wanderer und sein Schatten*: 13: *Zweimal sagen*, în: *SW*, Bd. 2 (1980), p. 548).

Conștiința însăși se dezvoltă într-o continuă *conversiune* (*im Verkehr*), căci nu ajunge în mod necondiționat la faptul că toți înțeleg (sau nu înțeleg) „același lucru”. În împrejurări date, fiecare vrea și să nu înțeleagă „necondiționat” ceea ce altul spune (sau cum o spune): Nietzsche însuși spunea că nu vrea „să fie înțeles prea ușor, înainte de toate, «prea repede»”, considerând chiar „ceva ofensator” în faptul de a fi astfel înțeles; căci „a înțelege, înseamnă a egala”. *Comprendre c'est égal* (*Die Nachgelassene Fragmente. Eine Auswahl*, p. 175: 1[182]: 1885–86).

„Inteligibilitatea” este o chestiune dificilă: „Atunci când cineva scrie, el vrea nu numai să fie înțeles, ci, negreșit, și să nu fie înțeles. Când cineva găsește că o carte este neinteligibilă, aceasta nu constituie o obiecție privind cartea, căci, poate, ținea chiar de intenția autorului –, care nu voia să fie înțeles „de oricine”” (*Die fröhliche Wissenschaft*, 1882, în: *SW*, Bd. 3; V, 381).

¹⁷ J. Simon, *Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzpragmatik der metaphysischen Tradition*, în: *Nietzsche-Studien*, Bd. 1(1972), p. 4.

¹⁸ Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Stuttgart, Philipp Reclam Jun., 1990: partea III. *Das andere Tanzlied*; partea IV: *Der Zauberer*; *Das Lied der Schwermet*; *Unter Töchtern der Wüste*; *Das trunkene Lied* ș.a.

că adevărul (autentic) vine prin poetizare: „Poetul care e în stare / să mintă cu voință, cu știință, / doar el poate să spună adevărul”; „Goana noastră după adevăr / e o goană după fericire?”¹⁹

Ca urmare a acestei întâlniri a genurilor creației, textele lui Nietzsche nu pot fi citite în cheie conceptuală, și nici numai într-o „descifrare” a metaforelor și simbolurilor, chiar a miturilor poetice. Este necesară aici dubla lectură a liniei sensurilor (propozițiilor) și a liniei gândurilor (*Gedanken*), pentru a scăpa de nivelul aparent contradictoriu și a decodifica aforismul, a surprinde parodicul. „Un aforism – scrie Nietzsche –, întipărit cum se cuvine și turnat în formă, nu este cu aceasta și citit, nu este încă „descifrat” (*entziffert*); abia de-acum urmează să înceapă explicarea (*Auslegung*) lui, pentru care este nevoie de o artă a explicitării... și, de aceea, este încă nevoie de timp până a se ajunge la «lisibilitatea» (*Lesbarkeit*) scrierilor mele, pentru care trebuie să cutezi să fii aproape animal, în orice caz, nu «om modern»: rumegător”²⁰. În esență, aforismul nietzschean este totodată „arta de a interpreta și lucrul de interpretat”²¹, în enunțuri intervenind frecvent caracterul contradictoriu. Dar aceasta cu o funcție specifică: „de a lăsa să apară structura adevărului”, sesizabilă „numai întrucât cunoașterea conține momentul erorii, și astfel adevărul devine posibil abia în relativizarea cunoașterii”²².

Aforismul conține *elementul parodicului*, întrucât „pune în relație concepte care, în înțelegerea generală a aforismului, se înstrăinează, iar conținutul de fapte, care pare a fi exprimat, se descoperă ca mască, dincolo de care trebuie căutat faptul real”²³. Se enunță astfel „motive”, nu concepte, „gânduri” (*Gedanken*) și nu idei (în sens teoretico-gnoseologic). Necesitatea unui limbaj interpretativ este cu atât mai imperioasă, cu cât „filosofia” lui Nietzsche se află „în dosul măștilor”: ascunderea e la Nietzsche o pasiune: „îi place sub o mască sinistă, prefăcătoria, farsoria. Se relevă în tot atât de multe «forme» și se ascunde totodată... Astfel de «forme» sunt: «spiritul liber»... Prințul Vogelfrei, Zarathustra, precum și ultima sa identificare cu Dionysos”²⁴.

¹⁹ Idem, *Aus dem Umkreis der Dionysos-Dithyramben* (1882–1888), în: Fr. Nietzsche, *Poezii*, București, Editura Univers, 1980 (Din sfera Dithyrambilor lui Dionysos), p. 193:103,104.

²⁰ Idem, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, în: *SW*, Bd. 5, p. 255.

²¹ G. Deleuze, *Nietzsche. Sa vie, son oeuvre*, Paris, PUF, 1965, p. 3.

²² H. Berger, *Untersuchungen zur Philosophie Nietzsches als ein Problem der Sprache*, München, 1969, p. 4, 11.

Această structură a aforismului, uneori cu dominarea parodicului, este caracteristică mai ales în poezia lui Nietzsche. Redăm aici versurile sub genericul „Glorie și Veșnicie”: „Cât timp o să mai zaci/în nenorocul tău?!/la seama! Ai să-mi mai clocești (un ou,)/un ou de basilisc/de-atâta lungă amărăciune” (*Ruhm und Ewigkeit*, în: Fr. Nietzsche, *Poezii*, București, Editura Univers, 198, p. 142/143 – Din Dionysos – Dithyramben, 1888).

²³ H. Bergen, *op. cit.*, p. 13. S-a vorbit, pe bună dreptate, de „necesitatea de a utiliza un metalimbaj”, căci nu-i potrivit „să se explice tablourile prin tablouri”; dar nu „un metalimbaj filosofic, ale cărui enunțuri să fie formulate conceptual” (Annemarie Piper, „*Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch*”. *Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches erster „Zarathustra*”, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, p. 27).

²⁴ E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, p. 20.

Numai pe acest fond se pot urmări temele și unitatea tematică, elementele de stil, metaforele, care nu trimit la o „doctrină”, ci constituie un discurs în forma enigmei, întreaga desfășurare fiind un dialog cu sine (*Selbstgespräch*).

5. Pe fondul acestui limbaj al discursului parodic, Nietzsche întreprinde o reinstaurare a filosofiei prin artă, prin *muzică* îndeosebi, considerată *metaforă a vieții*; „*Ohne Musik wäre das Leben ein Irrthum*” (Fără muzică viața ar fi o eroare); „în raport cu muzica, orice comunicare prin cuvinte este un mod impudic; cuvântul diluiază și abrutizează, depersonalizează; cuvântul face comun ceea ce-i necomun”²⁵.

Considerațiile lui Nietzsche despre muzică trebuie situate atât în cadrul încrederii lui în rolul lui Schopenhauer și Wagner, în schimbarea de orientare (produsă în creația umană, în genere, nu numai în muzică) survenită la mijlocul și în cea de a doua jumătate a secolului XIX, cât și în raport cu *temperamentul* său prin excelență muzical (așa cum o dovedesc lecturile sale muzicale încă din copilărie, ca și compozițiile sale), precum și cu orizontul concepției sale despre muzică și despre ceea ce mai poate fi muzică în epoca „reevaluărilor” și a căutărilor.

După descrieri multiple, realizate cu un real dar de psiholog și analist-evaluator, Nietzsche marca direcția, sensul unei reevaluări și reasezări, coordonatele unei redobândiri a unității culturii: „O «reevaluare a tuturor valorilor» (*Umwertung aller Werte*)?”, acest semn de întrebare este fraudulos și atât de apăsător, încât aruncă umbră asupra a ceea ce se spune –, un astfel de destin constrânge orice clipă să iasă la lumină, să clatine orice seriozitate devenită prea grea. Pentru aceasta orice mijloc este potrivit, orice «caz» e un caz fericit. Înainte de orice: lupta, care a constituit mereu marea perspicacitate inerentă spiritelor devenite prea profunde... O altă îndeletnicire, binevenită mie în astfel de împrejurări este de a *descoase idoli* (*Götzen aushorchen*)... Există în lume mai mulți idoli decât realități... Această mică scriere este o declarație de război, iar în ceea ce privește demascarea idoloilor, aceasta vizează nu idoli vremelnici, ci *idoli eterni* (*ewige Götzen*), care se pot urni cu ciocanul ca și cu un diapazon –, căci idoli mai convingători, mai proeminenți mai goi (în interior) nu există?... Dar aceasta nu poate interzice ca ei să fie cei mai crezuți, deși, în unele cazuri, se spune că tocmai prin aceasta și sunt ca atare idoli...”²⁶

²⁵ Fr. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887–1889*, în: *Nachgelassene Fragmente. Eine Auswahl*, p. 274:16[24]; p. 219.10[60].

²⁶ Idem, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert* (1888), în: *SW*, Bd. 6, p. 57 (Vorwort). Este vorba astfel de *Amurgul idoloilor*, nu *Götter-Dämmerung* (opera lui R. Wagner), vizând prejudecățile epocii.

În ceea ce privește *zeii* (*Götter*), Nietzsche consideră că au ieșit din scenă de la sine. Într-o aforistică specifică stilului său (parodic-metaforic): „*Mit den Götter ist es lange schon zu Ende: sie haben sich selber todt-gelacht*” (Cu zeii s-a sfârșit deja demult: au murit de râs, au pierit de la sine)” (*Nachgelassene Fragmente*: Herbst 1883, în: *SW*, Bd. 10, p. 575:18[35]).

În aceste condiții: „Ce poate pretinde de la sine, în primul și în ultimul rând, un filosof? – se întreabă Nietzsche – Să depășească timpul său și să se situeze «în afară de timp». Dar ce are de înfruntat el, cu cea mai mare tărie? Este acel ceva care-l face să fie un vlăstar al epocii sale. Ei bine! La fel ca Wagner, eu sunt un copil al acestui timp, adică un *decadent* (*décadent*, se folosește termenul în limba franceză – subl. n.): numai că eu mi-am dat seama de aceasta, și am luat măsuri de apărare. Filosoful din mine s-a situat împotriva decadentului. Ceea ce m-a preocupat cel mai mult a fost, într-adevăr, problema *decadenței* și am avut motive pentru aceasta. Chestiunea «binelui» și a «răului» nu este decât o varietate a aceleași probleme”...²⁷

6. Cu astfel de înțelegere a situației de criză a modernității târzii, Nietzsche deschide (cu ajutorul pregătirii lui de filologie clasică, de filosofie și, bineînțeles, în virtutea darului său de a simți aporiile spiritului modern) o amplă operă de reechilibrare în universul culturii (așa cum o arată scrierea sa cea mai elaborată: *Nașterea tragediei din spiritul muzicii* și multe dintre aforismele din *Fragmente postume*): „Recunosc drept unica formă de viață (*Lebensform*) veritabilă, viața Grecilor, și îl consider pe Wagner ca momentul cel mai înălțător spre renașterea acesteia în lumea germană”; „lumea greacă drept unica și cea mai profundă posibilitate de viață. Retrăim fenomenul care ne mână fie către India, fie către Grecia: este raportul dintre Schopenhauer și Wagner”²⁸.

Dintre multe (și cu nuanțe diferite) înțelegeri ale esenței și istoriei muzicii, redăm aici pe cea mai completă (dar și mai contradictorie): „*Muzica, rodul târziu al oricărei culturi*. – Dintre toate artele care se ivesc din solul unei anumite culturi, sub raporturi sociale și politice determinate, muzica, asemeni plantelor în toamnă și în ofilire, ajunge la apariție de fiecare dată ca *cel din urmă* vlăstar al culturii de care aparține: pe când, de obicei, primele solii și primele semne ale unei noi primăveri sunt deja perceptibile; ca o limbă a unei epoci cufundată în sine, ea răsună într-o lume uimită și nouă, sosește prea târziu. Abia în arta muzicanților din Țările de Jos spiritul Evului Mediu creștin și-a aflat expresia deplină: arhitectura lor muzicală (*ihre Ton-Baukunst*) este sora mai mică, dar autentică și legitimă a goticului. Abia în muzica lui Haendel a răsunat tot ceea ce era mai bun din spiritul lui Luther și al celor înrudiți cu el, caracterul iudeo-eroic, care a dat Reformei un aer de măreție. Abia Mozart a aureolat epoca lui Ludovic al XIV-lea și a artei lui Racine și Claude Lorraine. Doar în muzica lui Beethoven și Rossini a răsunat un

²⁷ Idem, *Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem* (1888), în: *SW*, Bd. 6, p. 11 (*Vorwort*). Precizăm că acestea sunt spuse după despărțirea (1878) de Wagner și cu toate că tonul hiper critic e prezent („... am luat atitudine împotriva a ceea ce era bolnăvicios în mine, inclusiv împotriva lui Wagner, a lui Schopenhauer, a întregii «umanități» moderne” – scria Nietzsche – în același context), menționează „cui îi este, cu toate acestea, indispensabil: filosofului. În rest, am putea să ne lipsim de Wagner. Filosoful însă nu are dezlegare pentru a-i refuza serviciile... Prin Wagner *modernitatea* vorbește în graiul ei cel mai intim și nu-și mai ascunde nici binele, nici răul, renunță la orice pudoare...” (*Ibidem*).

²⁸ Idem, *Die Nachgelassene Fragmente. Eine Auswahl*, p. 23: 1871:9[34]; p. 24:9[36].

ultim acord din secolul al XVIII-lea, secolul reveriei, al idealurilor zdrobite și al fericirii trecătoare. Astfel că cineva sensibil la metafore ar putea să spună că orice muzică originală, adevărată este cântec de lebadă (*Schwanengesang*). – De fapt, muzica nu este o limbă universală, supratemporală, așa cum s-a spus adesea, chiar în onoarea ei, ci corespunde unui sentiment, și ritm al timpului, purtate în sine ca lege interioară de o anumită cultură determinată temporal și spațial: muzica lui Palestrina ar fi pentru un Grec cu totul inaccesibilă, după cum și invers: ce-ar putea să audă Palestrina, ascultând muzica lui Rossini? Poate că și muzica noastră germană cea mai nouă, oricât de dornică de stăpânire, în scurt timp nu va mai fi înțeleasă: căci a izvorât dintr-o cultură aflată sub semnul precipitării; terenul ei îl constituie acea perioadă de reacție – și restaurație în care au ajuns la înflorire atât un anume catolicism al sentimentului, cât și o predispoziție pentru un anume spirit patriarhal-național, de legătură cu solul, și a revărsat asupra Europei o aromă ademenitoare: ambele orientări ale sensibilității, duse la extrem, sunt perceptibile în cele din urmă în arta wagneriană”²⁹.

7. Așadar, „lumea Grecilor” și funcția ei de model pentru o înnoire în arta modernă „din spiritul muzicii” (*aus dem Geiste der Musik*). Căci „stă în esența muzicii – scria Nietzsche – faptul că roadele mării ei apariții în cultură cad temporal în afara gustului, trec în umbră mai repede decât roadele artelor plastice sau chiar cele care cresc pe solul cunoașterii: dintre toate produsele spiritului artistic ideile (*Gedanken* – de fapt, „gândurile”) constituie ceea ce-i mai durabil: permanențele”³⁰.

Este prezent aici, modul nietzschean de a trăi în și prin muzică, oricum, nu un mod comun. Într-un „fragment” intitulat *Ohne Melodie*, Nietzsche scrie: „Există oameni cărora le este proprie o neliniște permanentă și o de la sine armonică situație a tuturor disponibilităților, astfel încât orice activitate care-și propune scopuri le este ostilă. Ei se aseamănă cu o muzică, care constă din acorduri armonice susținute prelungit și mai tare, fără să-și arate apartenența la o melodie în

²⁹ Idem, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, Zweiter Band (1879), Erste Abteilung: *Vermischte Meinungen und Sprüche*: 171, în: *SW*, Bd. 2, p. 450.

Ne-am întreba aici (cumva): ce ar auzi un om din secolele trecute (chiar și secolul 19) la ascultarea „muzicii noi”? Rămâne clară o lecție: epocile creației muzicale (și ale receptării) se despart și prin mentalități, tipuri de instrucție și educație, prin modul de „a simți” stilul și, nu în ultimul rând, prin gustul pentru valoare.

³⁰ *Ibidem*, p. 451. Această constatare (nu lipsită de realism) vine (într-un stil specific nietzschean) în contextul căutărilor, al interogărilor, pe care le încearcă omul-individ Nietzsche în fața spectacolului muzicii: „Iubesc eu, oare, muzica? Nu o știu – și prea adesea o și urăsc. Dar muzica mă iubește – și, de îndată ce mă părăsește, o chem, și vreau să fiu iubit.” (*Nachgelassene Fragmente November 1882–Februar 1883*, în: *SW*, B. 10: p. 133:[4]73).

Se poate observa aici forma enigmei și a parodicului, discursul fiind un dialog cu sine însuși (*Selbstgespräch*), în care domină „*Widerspruchlichkeit*” (contrazicerea, dezacordul), oricum, comunicarea „exactă” cade în afară, iar nesiguranța comunicării (de fapt, neîncrederea în cele spuse) dă caracterul ambiguu, discutabil al exprimărilor în acest gen de discurs.

desfășurare. Orice mișcare din exterior vine să redea corăbiei noul ei echilibru pe marea armoniei. În mod obișnuit, *oamenii moderni* (subl. ns.) devin extrem de nerăbdători atunci când întâlnesc astfel de naturi... Dar, în anumite stări de spirit se iscă acea neobișnuită întrebare: la ce bun melodia? De ce nu ne e de-ajuns că viața se oglindește liniștit într-o mare adâncă? Epoca medievală a fost mai bogată în astfel de naturi decât timpul nostru”³¹.

Ca și Schopenhauer, Nietzsche „recurge frecvent la metafora muzicală: metafora clavierului, a corzilor vibrante, a disonanței, a armoniei și a melodiei... Dar acestea nu au, totuși, ca funcție numai ornarea demersului său, ilustrarea acestuia: viața însăși este cea pentru care muzica e metaforă, dar a vieții, așa cum ar trebui să fie”³².

Chiar în „*Also sprach Zarathustra*” (1883–1884, *poem*, cred, în perioada înfloririi poemului simfonic), cheia pentru înțelegerea textului e dată prin muzică, mai exact, prin modul în care Nietzsche trăia în el însuși schimbarea survenită în creația muzicală: „Povestesc de-acum istoria lui Zarathustra. Concepția de bază a operei este gândul (*Gedanke*) Eternei Reîntoarceri (*Ewige-Wiederkunfts-Gedanke*); această formulă supremă a afirmării, ce poate fi în genere atinsă, datează din luna august a anului 1881: ea a fost aruncată pe o foaie de hârtie cu notarea: «La 6000 de picioare dincolo de om și timp». În ziua aceea mergeam prin pădurile de pe malul lacului Silvaplama; m-am oprit în fața unui bloc de piatră piramidal, impunător, undeva nu departe de Surlei. Acolo mi-a venit acest gând. – Întorcându-mă în timp cu câteva luni înapoi, descoper, ca indiciu, o *schimbare bruscă și hotărâtoare în profunzimrea gustului meu*, înainte de toate în ceea ce *privește muzica* (subl. ns. – Al. B.). Se poate considera, cred, întregul *Zarathustra* sub semnul muzicii; – cu siguranță, prin el se făcea *auzită* o renaștere în artă, o condiție prealabilă”³³.

³¹ Fr. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches...*, I, în: *SW*, Bd. 2, p. 352: 626 (în capitolul: „Der Mensch mit sich allein”), având semnificația că gustul pentru muzică survine numai în starea unor „naturi deosebite”, nu este universal!

³² G. Lièbert, *Nietzsche et la musique*, Nouvelle Edition, Paris, P.U.F., 2000, p. 2. În fond, pentru Nietzsche, gustul muzical este „model al iubirii pentru toate lucrurile”, modelul oricărui discurs, „chiar și al celui filosofic”, având drept urmare faptul „că el simte iritare atunci când este vorba de un limbaj prea logic, prea rațional pentru a traduce experiența trăită fără a o schimba, a o mutila... Acest «antiverbalism» se originează în experiența muzicală bogată, pe care o avea Nietzsche, ca auditor și compozitor totodată” (*Ibidem*, p. 3.)

³³ Fr. Nietzsche, *ECCE HOMO: Wie man wird, was man ist* (1889), în: *SW*, Bd. 6, p. 343, în: Alexandru Boboc, *Între elenism și modernitate sau dincolo de actual și „inactual”* (Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2003), p. 141. În continuare, intervin câteva explicații semnificative: „Într-o mică localitate balneară... unde am petrecut primăvara anului 1881, am descoperit, împreună cu *maestro* și prietenul meu Peter Gast, și el un «renăscut», că pasărea Phoenix a muzicii, cu un penaj, mai ușor și mai strălucitor ca niciodată, zbura pe lângă noi. Dacă socotesc însă timpul trecut din ziua aceea și până la nașterea *bruscă* și sub condițiile cele mai nefavorabile a operei, în februarie 1883 – partea finală ... a fost încheiată chiar în ceasul sfânt în care Richard Wagner murea la Veneția – rezultă optsprezece luni pentru gestație. Acestui răstimp îi aparține «gaya scienza», care are sute de indicii

Este greu de ajuns la rosturile unei asemenea scrieri. Ar fi de relevant aici, în primul rând ceea ce spune Nietzsche însuși, vorbind de „indicii ale apropierii de ceva incomparabil” și despre „patosul afirmării” ca „patos tragic” și, în al doilea rând, precizările cu privire la contextul nașterii lui Zarathustra, prin asocierea schimbării „brusce” a gustului său în privința muzicii cu „întâiul Zarathustra” (adică partea întâi a scrierii), care „mi-a poposit în suflet... ca tip: mai corect: el m-a copleșit”: „Această operă stă în întregime pentru ea însăși... poate că niciodată nu a fost creat ceva dintr-un asemenea prisos de forță. Conceptul meu de «dionisiac» a devenit aici *faptă supremă*; în raport cu ea, tot restul înfăptuirilor umane apare sărac și condiționat... Zarathustra are drept să spună: «închid cercuri în jurul meu și granițe sfinte, tot mai puțini urcă împreună cu mine munți tot mai înalți, – construiesc un munte de înălțimi tot mai sfânt»... Nu există nicio înțelepciune, nicio cercetare a sufletelor, nicio artă de a purta un discurs înainte de Zarathustra; ceea ce este mai apropiat, mai comun discută aici despre lucruri nemaiauzite; sentința suferinței vibrează, elocința a devenit muzică; fulgere azvârlite către viitorimi încă neghicite. *Cea mai mare putere de metaforizare* (subl. ns. – Al. B.) care a existat până acum apare ca o nimica toată pe lângă această întoarcere a limbii spre natura puterii de metaforizare... Acum omul e depășit în fiecare clipă, conceptul de «Supraom» devine suprema realitate. Zarathustra se simte în această circumscriere a spațiului, în această accesibilitate spre ceea ce este opus drept *modul suprem* de a fi a tot ce există”³⁴.

ale *apropierii de ceva incomparabil*; se regăsește aici începutul lui Zarathustra însuși... se regăsesse chiar gândurile (*Gedanken*) cele mai de seamă ale lui Zarathustra. Aceluiași răstimp îi aparține și acel *Imn închinat Vieții* (pentru cor și orchestră), a cărui partitură a apărut acum doi ani... poate simptom deloc nesemnificativ pentru starea celui an în care *patosul afirmării* par excellence, numit de mine *patosul tragic*, m-a stăpânit în cel mai înalt grad. Mai târziu, va fi cântat o dată în amintirea mea... Poate că aici muzica mea își află măreția”... (*Ibidem*, p. 141–142).

³⁴ *Ibidem*, p. 142, 143. Este semnificativ modul în care se referă la aceste mărturisiri compozitorul Aurel Stroe: „... interpretarea asigură nemurirea unei opere de artă... am vorbit despre atonalismul lui Schönberg și despre faptul că atunci când se complică nițel mai mult tratarea serială... atunci putem suferi un *șoc al neclarității* (subl. ns.). Nu mai putem să pătrundem în structură, nu mai putem găsi drumul spre centru” (A. Stroe, „... așa cum a stat Nietzsche în fața unei pietre...”, în: *Nietzsche. Un precursor al secolului XX*, în: *Secolul XXI*, 1-6[2001], p. 426). Urmărind mai departe această situație, autorul se oprește la „momentul Xenakis”, când acesta „a preferat o distribuție aleatoare, în loc să încerce să determine pas cu pas și la modul structuralist, totul. Și am văzut că în acel moment s-a creat una dintre cele mai mari bifurcații care există în istoria muzicii. Și anume, între cea a unei gândiri aleatoare... și algoritmul, gândirea algoritmică... care are la bază, să spunem, o algebră precară, o logică matematică bine cunoscută și unde rezultatele sunt exact cele pe care le așteptam, adică univoc determinate...” (*Ibidem*, p. 423–424).

Se precizează apoi că istoria filosofiei este instructivă pentru a înțelege faptul că muzica modernă este „ontologică”: „Un obiect, ca să existe, trebuie să se bucure de univocitate, adică să fie într-un anumit fel care-i aparține doar lui, și atunci capătă atributele ființei; așa cum le descrie de la începutul începuturilor Parmenide, în celebrul său poem... Ceea ce este este, ceea ce nu este nu este... existența este în mod univoc determinată” (*Ibidem*, p. 424).

De altfel, Xenakis „se declară a fi un eleat, în repetate rânduri. Foarte puțini compozitori cred atât de tare în ființa operei, în existența operei ca atare, cum crede Xenakis... cel mai sugestiv

8. Nu se caută definiții și nu se conceptualizează, totul e ca într-o poveste! Ceea ce ni se spune despre Zarathustra nu-l caracterizează ca personaj, ci ține de ceea ce Nietzsche indică aici ca „cea mai mare putere de metaforizare”, „întoarcere a limbii spre natura metaforicului”.

Ca urmare, se poate înțelege eșecul oricărei încercări de a-l aduce în scenă în teatru. Personificarea *metaforicului* (nu a metaforei) este aici imposibilă, căci ține de ceea ce, în spiritul fenomenologiei, am numit „ireal”, deci nici real, nici ideal, ci ieșit din dualitatea ce conduce la ideea tabloului (*Bild*).

Nietzsche însuși scria (în considerațiile despre *Also sprach Zarathustra* în *Ecce homo*): „Problema psihologică în *tipul* (subl. ns.) lui Zarathustra este: cum cel care, într-o măsură nemaîntâlnită, spune nu, și *neagă* în fapt totul despre care spunea până acum *da*, poate să fie, totuși, opusul unui spirit negator; cum de un spirit, care poartă tot greul destinului, poate să fie, totuși, cel mai ușor și de cealaltă parte”³⁵.

„Zarathustra”, cel care vorbește, nu-i o sursă a unei gândiri, ci o „configurație tragică” („patosul afirmării” e „patos tragic”), o „figură” (de stil, nu imagine!) ce vine cu „destinul” său de *Fürsprecher* al „eternei reîntoarceri”: „Eu Zarathustra, vorbitor pentru viață, pentru suferință, pentru ceva – pe tine te chem, gândul meu cel mai adânc!”³⁶

comentariu la poemul lui Parmenide îl face Nietzsche... Sigur, un asemenea lucru trebui să vă pună o întrebare: dacă nu cumva ar trebui să începem să-l cercetăm pe Parmenide nu numai de la textul grecesc și interpretările lui filologice, ci ar trebui să ne gândim și la interpretarea lui în sensul acesta general, de șoc pe care-l ai în fața a ceva ce există...” (*Ibidem*, p. 426).

Până la urmă, continuă autorul, dacă „poți să stai în fața unei picturi așa cum a stat Nietzsche în fața unei pietre din Siles-Maria, la 2000 de metri altitudine, poți la urmă să te întrebi ce este pietroiul ăsta, ce vrea pietroiul ăsta. Dacă există o ființă divină, de ce-a făcut pietroiul ăsta? Cu ce scop? Nu este făcut cu nici un scop, este pur și simplu făcut. El există și n-are nici o altă proprietate decât proprietatea de a exista... Deci, există această univocitate a ființândului, a existândului” (*Ibidem*, p. 428).

După câteva incursiuni în muzica contemporană (cu oprire la Erik Satie), survine precizarea: aici muzicii „i se conferă o valoare pur *ontologică*. Este piatra care există și atâta tot... Te uiți la ea și dacă te uiți mai atent parcă îți este frică, pentru că te afli în fața existenței pure...” (*Ibidem*, p. 427).

Evident, cu aceste dezvoltări, un compozitor modern mărturisește cum trebuie să înțelegem locul și rolul lui Nietzsche în orientarea muzicii în epoca atonală.

³⁵ Fr. Nietzsche, *op. cit.*, p. 143. „Dar «cine este Zarathustra?»”: „Dacă citim cu atenție titlul principal al operei, ni se dă un semn: «Astfel a vorbit Zarathustra». Zarathustra vorbește. El este vorbitor (*Sprecher*). De ce gen? Un orator popular sau chiar un predicator? Nu. Vorbitorul Zarathustra este «vorbitor-pentru» (*Fürsprecher*)... «Pentru» (*Für*) înseamnă propriu-zis «înainte» (*vor*). «Vorbitor pentru» (*Fürsprecher*) rostește pentru ceva și călăuzește cuvântul. Dar «pentru» înseamnă totodată: în favoarea și justificarea. Vorbitor-pentru (*Fürsprecher*) este, în cele din urmă, acela care explicitează și clarifică despre ce și pentru ce se vorbește” (M. Heidegger, *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, în: *Vorträge und Aufsätze*, 6. Aufl., Pfullingen, Neske, 1996, p. 97–98).

³⁶ Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, în *SW*, Bd. 4, p. 271. În: *Postfață la Astfel a vorbit Zarathustra*, G. Colli scria: „Conținuturile nu constituie însă pentru Nietzsche esențialul, ceea ce poate fi evidențiat abia prin *Astfel a vorbit Zarathustra*... Este inutil să căutăm în această carte fundamentele unei «teorii» a Supraomului, a Veșniciei Reîntoarceri ori a

Este interesant ce scria Nietzsche în alt context: „Lumea există; ea nu este ceea ce devine, ceea ce trece. Or, mai degrabă, ea devine, ea trece, dar ea nici nu a început să devină și nici să treacă, ci se menține între cele două extreme... Ipoteza unei lumi *create* nu trebuie să ne mai neliniștească. Conceptul de «a crea» este azi cu totul nedefinibil, nesatisfăcător, este numai un cuvânt, rudimentar, provenit din timpuri ale superstiției; cu un cuvânt nu se explică nimic...”³⁷.

Într-un text sub genericul „*Die ewige Wiederkunft*”, aflăm câteva reflecții hotărâtoare pentru o „nouă concepție a lumii”: „De multe ori s-a vrut să se găsească în conceptul de timp înfinitatea lumii dincolo de orice contradicție... Nu pot să îmi interzic să spun, socotind de la clipa de față înapoi: «prin acesta nu voi ajunge la un sfârșit», așa după cum, socotind de la aceeași clipă înainte, să ajung în infinit. Numai dacă aș vrea să fac greșeala – și mă voi feri să o fac – să identific acest concept corect de *regresus in infinitum* cu un concept *nerealizabil* al unui progres infinit, dacă aș spune ca logic indiferentă direcția înainte și înapoi, aș ajunge să sesizez această clipă ca pe un capăt...”³⁸.

9. Viziunea care convine aici este prezentată astfel: „Într-un timp infinit ar putea fi atinsă o dată cândva orice combinație posibilă; mai mult încă, ea ar fi atinsă de infinite ori. Și cum între fiecare «combinație» și «revenirea» (*Wiederkehr*) ei următoare trebuie să decurgă încă combinații posibile, fiecare dintre acestea condiționând întreaga serie de combinații în aceeași serie, s-ar dovedi astfel o

Voinței de putere; aceasta *mai întâi* întrucât nu există nicio teorie care să poată renunța total la o justificare deductivă –, care aci lipsește cu totul, iar *în al doilea rând*, întrucât în această operă contează în fond numai detaliul (cele «șase propoziții», de care Nietzsche vorbește în *Ecce homo*, Bd. 6, p. 299), iar viziunea unică sau chiar ceea ce *nu este* scris – tempo-ul, tonalitatea muzicală, acest ori acel *Cantabile*, *Scherzando*, *Crescendo* sau *Teneramente* – valorează mai mult decât gândul care se află dincolo de ele...” (În Alexandru Boboc, *Nietzsche. Între elenism și modernitate...*, p. 118).

De fapt, „Zarathustra” nu este „numai o operă neobișnuită, reflexul direct și comunicarea ființei dionisiace, ci și rămâne legată armonios cu întreaga creație a lui Nietzsche... Putem să regăsim aici atmosfera de vis ce marca viziunea apollinică, «încetineala plâpândă» (cum se numește aceasta în *Ecce homo*, Bd. 6, p. 260) a tempo-ului muzical în *Astfel a vorbit Zarathustra*, ca și în multe pagini din *Aurore* și *Știința voioasă*...” (*Ibidem*, p. 119).

Ceea ce Nietzsche numea „nemijlocirea dionisiacă” este accesibilă „oricărui om, în toți oamenii existând forme de expresie germinatoare, redări directe ale acestui temei originar... De aceea și este *Astfel a vorbit Zarathustra* «o carte pentru toți»... Cu ea Nietzsche voia să introducă o înnoire răscolitoare în expunerea filosofică... o încercare serioasă de a ridica filosofia pe teren exoteric... Distanța trufașă, heraclitică din care țâșnesc noile forme de expresie, se continuă într-o *dublă semnificabilitate* (subl. ns.), care poate numai superficial să conducă la o relație simbolică, la o expresie convenabilă între simbol și semnificație. De aceea se și vorbește de «o carte pentru nimeni»” (*Ibidem*, p. 120).

³⁷ Fr. Nietzsche, *Die nachgelassenen Fragmente. Ein Auswahl*, p. 264 (1888): 14[188]. În același context (14[170]): „În întreaga filosofie de până acum lipsește *artistul*”, ceea ce constituie „o eroare necesară, căci artistul care ar începe să conceptualizeze s-ar epuiza...”.

³⁸ *Ibidem*: (1888): 14[188]3.

mișcare circulară (*Kreislauf*) a seriilor absolut identice: lumea ca mișcare circulară, care s-a repetat deja infinit și își face jocul *in infinitum*...”³⁹.

În termeni metaforici: „*die ewige Wiederkehr des Gleichen*” (eterna întoarcere a ceea ce-i același). Este *Kreislauf* (timpul-cerc, mișcarea circulară), în care „clipa” (*Augenblick*) este recunoscută ca „inimă” a eternului, care devine un „factum al semnificației”, ceea ce dă valoare clipei. „Clipa” este minimum temporal (*Zeitminimum*) în unitate cu eternitatea (*Ewigkeit*), privind lumea „în timp”, adică „lumea” așa cum se petrece (*geschieht*).

Timpul ca cerc (Zeit als Kreis): „În clipă este eternitate și eternitatea este numai de-o clipă; clipa nu exclude timpul, ci este în tensiunea continuă a petrecerii și a apariției”⁴⁰.

Timpul este, așadar, prin modul în care lumea „are loc” (*geschieht*), iar „eterna reîntoarcere” (*ewige Wiederkehr*) nu se reduce la „repetare” (*Wiederholung*) a aceleiași forme și situații.

„Timpul-cerc” este, în fond, posibilitatea „transmutației” (*Umwertung*) valorilor. În forma „*ewige Wiederkunft*” este cuprinsă ideea unității dintre diversitate și unitate, inteligibilă prin înțelegerea cercului ca „inel” (*Ring*), întregul (unitatea) venind prin „circularitatea” acestuia într-un veșnic participiu: „*Kreisend*”. Căci *clipa* și *eternitatea* nu-s opuse, ci doar posibilități diferite.

Acest gen de întoarceri ale discursului ține, de fapt, de caracterul parodic al aforismului nietzschean, așa cum se poate constata și din cele ce urmează: „Sfârșitul unei melodii – scrie Nietzsche (sub genericul „Sfârșit și scop”) – nu este și scopul acesteia; totuși, dacă melodia nu și-a atins sfârșitul, atunci nu și-a atins nici scopul. O metaforă (*ein Gleichnis*)”; „se critică aspru un gânditor – scrie Nietzsche (sub genericul „*verkehrte Welt*”, lume pe dos) – dacă el nu ne-a pus în față o propoziție pe care s-o apreciem; ar fi însă mai rațional să facem aceasta dacă o propoziție ne este agreabilă”⁴¹.

Același fel de discurs și pe tema timpului: „Timpul în sine este un non-sens: există timp numai pentru o ființă care simte. La fel și spațiu. Orice configurație aparține subiectului. Este cuprinderea suprafețelor prin oglindire”⁴².

Mult mai edificatoare este metafora „*Torweg*”, care aduce „gândul” (*Gedanke*) „cel mai adânc” al lui Zarathustra, anume: *ewige Wiederkunft des*

³⁹ *Ibidem*: 14[188]5. Această concepție nu este cătuși de puțin una „mecanicistă”: „căci dacă ar fi astfel, atunci nu ar condiționa o reîntoarcere (*Wiederkehr*) infinită de cazuri identice, ci o stare finală...” (*Ibidem*).

⁴⁰ A. Ackermann, *Das Kreissymbol im Werk Nietzsches*, München, 1968, p. 163: „Im Augenblick ist Ewigkeit und die Ewigkeit ist nur augenblicklich. Sie schließt die Zeit nicht aus, sondern ist in der wiederkehrenden Spannung, von Vergehen und Entstehen”. – Acest „*Kreisgedanke*” (gândul cercului) constituie „un moment definitoriu al istoriei occidentale” (*Ibidem*, p. 171).

⁴¹ Fr. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches...*, I, 9: *Der Mensch mit sich allein*, în: *SW*, Bd. 2, p. 317:484; p. 319:494.

⁴² *Idem*, *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*, în: *SW*, Bd. 7, p. 464: Sommer 1882-Anfang 1873: 19[140].

Gleichen și, în genere, unitatea dintre *clipă* și *eternitate*: „Privește această poartă (*Torweg*)... care are două fețe. Aici se întâlnesc două drumuri, pe care nimeni nu a mers încă până la capăt. Această uliță (*Gasse*) lungă înapoi: ea păzește o eternitate. Și această uliță lungă în afară – aceasta este o altă eternitate. Drumurile acestea se contrazic; chiar se izbesc cap în cap: – și aici, la această poartă, este locul unde ele vin laolaltă. Numele porții stă scris sus: «*Clipa*»”⁴³.

Cu mult mai relevantă este metafora „cercului”, mai exact: *Kreislauf* (circularitatea), căci „numai un cerc configurat este reversibil. Circulația sângelui, de exemplu, nu este reversibilă”; cu al său „*Wiederkunftgedanke*” (gândul reîntoarcerii), Nietzsche a deplasat acel „*Immer-Weiter*” (totdeauna – mai departe) al tradiției: „nu ca un «mereu mai departe», ci ca un «mereu-același» (*Immer-Wieder*), adică nu un «punct de cotitură al istoriei», ci, ceea ce face cu totul neutrală posibilitatea «eterneli reîntoarceri»: «nu există sfârșit» (*es gibt kein Ende*)”⁴⁴.

⁴³ Idem, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, în: *SW*, Bd. 4, p. 199–200: *Vom Gesicht und Rätsel* (Despre chip și Enigmă), 2. De interes, poate, pentru a înțelege dificultățile întâlnirii limbajelor, este faptul că Richard Strauss în al său: *Also sprach Zarathustra* (op. 30), „*Tondichtung für großes Orchester*” („frei nach Friedrich Nietzsche” – expresie care s-ar traduce: liber, după Fr. Nietzsche –) a luat și forme în spiritul fiecărei limbi naturale („freely after Fr. N.”, librement comparé d’après Fr.N.”; „liberamente ispirato a Fr. N.”), ceea ce semnalează dificultățile întâlnirii limbajelor diferite.

Faptul că între momentele (părțile) poemului simfonic, Strauss nu reține și: *Vom Gesicht und Rätsel* (Despre chip și enigmă), dominat de metafora „*Torweg*” este iarăși semnificativ: dacă *Der Genesende* (Convalescentul) e dominat de „*ewige Wiederkunft-lehre*” (și e mai adecvat unei transpuneri ontologice ce poate fi luată ca sol al unui „librement composé”), nu același lucru s-ar putea petrece cu „chip și enigmă”. După Nietzsche însuși, e vorba de limitele „inteligibilității” (*Verständlichkeit*), în virtutea cărora domină „intenția” autorului de a urma „regulile cele mai subtile ale unui stil”, reguli care „îndepărtează, creează distanță, apără «intrarea», comprehensiunea” (*Die fröhliche Wissenschaft*, V, 381).

Așa cum am mai spus, există *metafore* care nu se pot muta dintr-un limbaj în altul, cu atât mai mult în cazul de față, unde „imaginea poetică” este inundată de detalii dintre care fiecare are ceva de semnificat. Desigur, aceasta nu înseamnă o obiecție adusă lui R. Strauss (care rămâne, cumva, unicat în această recreere a unui *narativ* ce refuză mutarea, „se baricadează”, refuză posibilitatea oricărei reduceri la altceva), ci o semnalare a faptului că orice mutare în alt limbaj implică și refuzul înstrăinării ontologice (a modului său de a fi) al limbajului vizat pentru mutare.

Într-un plan mai larg (filosofic), e vorba aici de o verigă intermediară: un metalimbaj (cu o metasemantică corespunzătoare) al limbajului de origine, trecerea lui prin comprehensiune (diferită de la un creator la altul). Dificultatea acestei comprehensiuni e legată de o mutație ontologică, de data aceasta: „Dinamizarea metaforei «*Torweg*» constă în faptul că aci omul *nu este* în clipă, ci el *face* clipa. Poarta ia naștere și devine prin aceasta punctul în care se înoadă trecutul și viitorul întrucât cel care creează (*der Schaffende*) creează clipa prin faptul că se reîntoarce către sine în intenția de a se depăși” (Annemarie Piper), «*Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermenschen*». *Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches erster «Zarathustra»*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, p. 380).

⁴⁴ J. Stambauch, *Das Gleiche in Nietzsches Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, în: „*Revue Internationale de Philosophie*”, 67 (1964), Fasc., 1, p. 92. Acest „*kein Ende*” e „în clipa de față”; direcționarea timpului constă în faptul „că pornește mereu de la clipă, astfel încât clipa este totdeauna începutul, nu la sfârșit” (*Ibidem*, p. 96).

Într-o mai lejeră raportare la această înțelegere a timpului: limbajul pare mai mult un *joc*⁴⁵, o distracție a „spiritelor libere”. Temele: „dans”, „fără pericol”, „a deveni ușor”, „a zbura”, vin ca „variații” ale unei teme fundamentale: „Ca rădăcină a viziunii «Eternei Reîntoarceri» sunt de căutat «reivirea momentelor culminante ale speculației presocratice» care trimiteau la o nemijlocire de regăsit în timp, și totuși conduce dincolo de el; astfel depășește uniformitatea lui ireversibilă. Dacă se merge înapoi până la acest *ceva ce nu mai este de reprezentat* (subl. ns.), se poate spune numai că neimplicitul în afară de timp – «prezentul» lui Parmenide și «Aion»-ul lui Heraclit – este împletit în urzeala timpului, așa încât, ceea ce apare, mai înainte ori după aceea, este real; orice mai înainte este un după aceea, și un după, după un aceea, și *orice clipă este un început*”⁴⁶.

În acest context, reluăm o temă de bază: „În clipă este eternitate și eternitatea este de o clipă. Ea nu elimină timpul, ci este în tensiunea trecerii și renașterii, care se întorc mereu, revin” – încercând o transpoziție la un timp tare: *Jeder gelebte Augenblick kehrt wieder* (Orice clipă trăită se reîntoarce); *es gibt kein Ende in der Zeit* (în timp nu există sfârșit), ceea ce într-o explicare ar fi: *timpul-cerc, Kresslauf* (din *Zarathustra*, III: *Der Genesende*, Convalescentul).

10. Ne întrebăm acum (provizoriu, desigur!): nu ajută acestea la o mai bună înțelegere a timpului muzical din „*neue Musik*?” – un timp aperiodic, bazat pe un principiu de variație organică, așa cum se prezintă după abolirea tonalității? Aceasta chiar dacă uneori întâlnim refugii într-un limbaj tonal (chiar dacă numai o „tonalitate progresivă”, ca la Mahler, ori o atonalitate „liberă” ca la Schönberg).

Poate că are legătură metasemantica textelor din *Zarathustra* cu preocuparea lui Richard Strauss pentru narativitate (*Till Eulenspiegel*, *Alpensymphonie*) și mesaj filosofic (*Also-sprach Zarathustra*, *Tod und Verklärung*) sau a lui Hindemith pentru „metamuzică”, chiar cu îndemnurile spre o gramatică muzicală în „*neue Musik*”.

Este de interes aici observația că *Zwölftonmusik*, „Dodecafonia” sunt azi, expresii tot atât de populare ca existențialismul⁴⁷.

Tendința vădită încă în *Tristan*-ul lui Wagner, spre folosirea disonanțelor „este în modul cel mai clar prezentă în anumite momente gândite mai mult homofon ale expresionismului, de exemplu în «așteptare» și în *Zwölftonmusik*. Totodată această orientare a noii muzici e dublată de o *atenueare* a disonanței prin raportarea la schema tonală”⁴⁸.

⁴⁵ În aforismul 381 (cartea V-a) din: *Die fröhliche Wissenschaft* („la Gaya scienza”), 1882, în: *SW*, Bd. 3 (1980), p. 354: „Nu îngrășare, ci cea mai mare suplețe și vigoare este ceea ce un bun dansator vrea de la hrana sa –, iar eu nu cunosc altceva ce spiritul unui filosof ar putea să-și dorească să fie decât un bun dansator...”.

⁴⁶ G. Colli, *Postfață la Astfel a vorbit Zarathustra*, în Al. Boboc, *Nietzsche...* p. 121.

⁴⁷ Th. W. Adorno, *Neue Musik heute* (1955), în *Gesammelte Schriften*, Bd. 18, Frankfurt a.M., Surkamp, 1997, p. 128.

⁴⁸ Idem, *Neunzehn Beiträge über neue Musik*, în: *op. cit.*, p. 75. De fapt, continuă autorul citat, „afirmarea disonanței a avut loc încă în timpul romantismului. Disonanța este purtătorul esențial al

Să revenim însă la *Zarathustra* al lui Nietzsche, scriere ce ține de *Tondichtung*, considerată de Nietzsche însuși o *simfonie*⁴⁹, la înțelegerea (de fapt, perceperea poetico-muzicală) timpului: timpul-cerc, *Kreislauf*, întrucât „cercul configurat” este singurul reversibil: clipa și eternitatea sunt doar posibilități diferite, nu opuse, ceea ce în „gândul” (*Gedanke*) lui Zarathustra („*der Lehrer der ewigen Wiederkunft*”) sună parcă în cadențe armonice: „*Alles geht, alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, alles blüht wieder auf, ewig läuft das Jahr des Seins / Alles scheidet, alles grüßt sich wieder; ewig bleibt sich treu der Ring des Seins In jedem Nu beginnt das Sein; und jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall. Krumm ist der Pfad der Ewigkeit*”⁵⁰.

Este de luat acum în atenție formula completă a gândului lui Zarathustra: „die ewige Wiederkunft des *Gleichen*”: acest *das Gleiche* este hotărâtor aici: în *Wiederkehr* (în alte contexte: *Wiederkunft*), revenirea (*Wiederkommen*) are loc prin recurgerea la imagine (de fapt, metafora), fenomen frecvent în „Discursurile” lui Zarathustra. Prin *Gleichnis* (metaforă, comparație), ca și prin alegorie (uneori parabolă), Nietzsche își exprimă „predilecția” pentru comunicarea indirectă: „Imaginile cele mai sugestive sunt cele mai puțin reductibile”, precum „cânturile” lui Zarathustra, care sunt cel mai puțin recuzabile”⁵¹.

expresiei simbol pentru durere și suferință. Ea are totodată o semnificație pur muzicală, anume: aceea de a se sustrage cât mai mult posibil dominației formei muzicale, sistemului tonal *Dreiklang*, și de a realiza unicitatea momentului muzical printr-un mijloc concret, unic, fără clișee. Aceste două tendințe ale disonanței au fost cu totul liber instituite în noua muzică” (*Ibidem*, p. 73; se vorbește aici de Schönberg, care „cu dezvoltarea expresivă a disonanței a dezvoltat totodată ceea ce-i pur muzical, a tras din el chiar consecințe constructive”, p. 74).

⁴⁹ Într-o scrisoare (2 aprilie 1883) către Köselitz (Peter Gast), Nietzsche se întreba: „Sub ce rubrică s-ar încadra acest *Zarathustra*? Eu cred că sub cea a «simfoniilor»”. Köselitz răspunde: „eu cred că sub aceea a cărților sfinte” (*Nietzsche – Chronik. Daten zum Leben und Werk*, zusammengestellt von Karl Schlechta, dtv, München, 1975, p. 83).

De fapt, scrierea are patru părți, gândite în tonalități diferite (dominant minore) și în mișcarea *andante* care indică o mișcare potrivit de rapidă, corespunde mersului liniștit.

T. W. Adorno (în: *Wagner in Bayreuth*, op. cit., p. 213) spunea că „uneori Wagner anticipează limbajul lui Zarathustra”. Oricum, muzica lui *Zarathustra* e solidară cu spiritul poemului simfonic (cultivat mai ales de Liszt, iar mai târziu, de Richard Strauss), atât prin poziția „ideii” (*Gedanke*), cât și prin susținerea pe „teme” în desfășurarea poemului.

⁵⁰ Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Ph. Reclam Jun. Stuttgart, 1990, p. 207–208. Într-o traducere (liberă, ca orice traducere și orice transpunere în limbaje diferite, inclusiv cel muzical). „Totul trece, totul revine; veșnic se-nvârt roata ființei. Totul moare, totul renaște, veșnic se derulează anul ființei. Totul se destramă, totul se reface, veșnic se construiește aceeași casă a ființei. Totul se repară, totul se întâlnește; veșnic rămâne fidel sieși inelul ființei. În orice clipă începe ființa; în jurul oricărui *aici* se derulează golul lui *acolo*. *Mijlocul* e pretutindeni. Întortocheată-i calea veșniciei”.

Aceasta ar putea fi și „o recunoaștere a înțelepciunii aflată în propoziția lui Heraclit, după care «drumul în sus și drumul în jos este unul și același»” (A. Piper, op. cit., p. 101). Mai mult, se poate spune (*Ibidem*, p. 26): cu „Zarathustra” începe „nu numai o nouă epocă, ci și un nou mod de a gândi și a vorbi, are loc cumva o schimbare de paradigmă în limbă”.

⁵¹ J. Paumen, *La pensée nietzschéenne du dépasseraent*, în: „Revue Internationale de Philosophie”, 67, 1964 (Fasc. 1), p. 122.

Corelate cu atmosfera din *Nașterea tragediei din spiritul muzicii*, toate acestea îndreptățesc opinia (multor interpreți) după care spiritul limbii e „*spirit al muzicii*”. De acesta ar fi mai aproape înțelegerea poziției lui *das Gleiche* (asemănătorul, acelașiul, uneori egalul, oricum nu identicul), care „nu are sensul unei reiterări a unei structuri neschimbate, rămânând mereu același, ci sensul unei repetări-de sine inepuizabile (*unaufhörlichen Selbst-Wiederholung*), care este totodată o înnoire-de sine (*Selbst-Erneuerung*)”⁵².

11. De fapt, atunci când vorbește despre „spiritul muzicii”, Nietzsche are în vedere o înnoire ale cărei coordonate sunt: *muzica*, „*lumea greacă*” și „*nașterea tragediei*” („din spiritul muzicii”): „Educarea (*Bildung*) estetică ne călăuzește în tot ceea ce producem: suntem artiști prin instruire: Dibuim după modele. Nu există azi un moment mai instructiv decât fenomenul Wagner. În timpul nostru, fenomenele artistice sunt cu totul învăluite și cunoscute numai prin instruire. Pentru mine aci: *valoarea* lui Wagner. Grecii ne ajută mai mult decât esteticienii noștri în deosebirea dintre *Dionysiac* și *Apollinic*. Raportul celor două principii ale artei este el însuși fără principii, și acest neajuns cognitiv face acum așa de grea dezbaterea despre Wagner: cum se face însă că întreaga lume liberală se împotrivesc *spiritului muzicii și clarificării lui prin filosofie*? (subl. ns.). Muzica înalță civilizația precum lumina soarelui, lumina lămpii. Întrucât lumea greacă este încă una cu totul necunoscută nouă, voi căuta să aflu o cale de acces la ea pornind de la spiritul muzicii și cel al unei filosofii serioase”⁵³.

Pentru aceasta trebuie, consideră Nietzsche, să înțelegem situația reală a muzicii (în anii '80 ai secolului 19, când scrie Nietzsche): „Muzica este Contrarevoluție în artă: și ea este în *décadence* ca expresie a societății. Încă mai devreme, eu am pus degetul pe această chestiune: nu este muzica noastră o parte a Contrarenașterii în artă? Nu este ea ruda apropiată a stilului baroc? Nu s-a situat ea în opoziție față de orice gust clasic, astfel încât în ea orice ambiție de clasicitate să se interzică de la sine?”⁵⁴

Și à propos de „lumea greacă” (cu învățăminte pentru prețuirea și continuarea modului ei de a înțelege și cultiva muzica): „Adevărata muzică greacă este muzică vocală: legătura naturală dintre limba cuvântului și cea a tonului încă nu era ruptă;

⁵² W. Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 1971, p. 182.

⁵³ Fr. Nietzsche, *Nachgelassenen Fragmente: Winter 1870/71-Herbst 1872*, în: *Die nachgelassenen Fragmente. Ein Auswahl*, p. 23:9[34].

⁵⁴ *Ibidem*, p. 252:(1888): 14[61]. În continuare (14[61]) întâlnim o schiță a epocilor muzicii: „La o astfel de chestiune valorică de prim rang, răspunsul nu ar fi trebuit să fie îndoielnic; aceasta dacă ar fi fost corect evaluat faptul că *muzica* și-a dobândit cea mai înaltă maturizare și împlinire ca *romantică* – încă o dată ca mișcare-reacție împotriva clasicității... Mozart – un suflet afectuos și îndrăgostit, dar cu totul de secol 18, chiar și în seriozitatea sa... Beethoven, primul mare romantic, în sensul conceptului francez de romantic, așa cum Wagner este ultimul mare romantic... ambii opozanți instinctivi ai gustului clasic, ai stilului riguros...”.

aceasta până într-atâta, încât poetul era în mod necesar și compozitorul cântecului. Grecii nu recunoșteau un cântec altfel decât prin cântare (*Gesang*): la audiere ei simțeau și unitatea intimă a cuvântului și a sunetului. Noi, cei care am crescut sub influența neartei moderne, a separării, nu mai suntem în stare să gustăm împreună textul și muzica. Ba chiar ne-am obișnuit să gustăm textul la lectură..., iar muzica la audiere. Găsim suportabil și cel mai absurd text, atunci când muzica este frumoasă: iată ceva ce unui Grec i-ar părea de-a dreptul o barbarie...⁵⁵.

12. Cu aceasta ajungem la Nietzsche-compozitor, în mare măsură crescut în mediul liniei wagneriene și, în genere, al „avangardei muzicale”, înscriindu-se prin lucrări proprii în genurile muzicale cultivate de romantici și de postromantici, așa cum o dovedesc, în primul rând, liedurile sale și piesele pentru pian.

Nu-i deloc hazardat, credem, să afirmăm că Nietzsche avea conștiința înnoirilor, dar și a valorii tradiției. Se consideră (în rândul muzicologilor) că: „putem ușor constata că viața lui Fr. Nietzsche se închide într-un cerc: ea începe sub semnul lui Beethoven și se sfârșește sub semnul lui Beethoven... Beethoven – Olimpianul Beethoven – dezlănțuit într-o «apoteoză a dansului» (Simfonia VII-a); Beethoven, cel care a îndrăznit să scrie, la sfârșitul vieții fantastica *Odă a bucuriei*, adresându-se omenirii! Minunat exemplu pentru Nietzsche care, adresându-se și el aceleiași omeniri..., scrie – păstrând desigur proporțiile! – *Imn prieteniei și Rugăciune pentru viață*”⁵⁶.

Acest *Dichter-Philosoph* a fost un remarcabil *Tondichter*, cu o deosebită înzestrare muzicală cultivată în tradiția familiei (sunt edificatoare scrisorile către mama sa, în copilărie și în tinerețe, prin care solicita texte de referință din istoria muzicii, alături de lucrări ale literaturii clasice), și chiar un fin critic muzical, mai ales că muzica facilita și accesul („cheia”) unor scrieri ale sale.

Pentru istoria muzicii, Nietzsche este astfel interesant sub mai multe aspecte: compoziție, critică muzicală și, în genere, evaluări ale creației, urmând o remarcabilă exigență ce viza realizările în domeniile amintite. De pildă, chiar după

⁵⁵ Idem, *Die griechische Musikdrama*, în: *SW*, Bd. 1, p. 529. Și o însemnare de perspectivă: „întreaga artă poetică și muzică antică s-a născut din cântul popular” (*Ibidem*).

În alt context (*SW*, Bd. 7, p. 340: Sommer 1883: 7[155]: „Eu am descoperit elenitatea (*Griechentum*): ei credeau în eterna reîntoarcere (*ewige Wiederkehr*)! Aceasta este credința misterelor).

⁵⁶ Cristina Maria Sârbu, *Nietzsche și muzica*, București, Editura Fundației Culturale Ideea Europeană, 2005, p. 132. Este binevenită, de asemenea, precizarea: „Într-un plan secund, își găsesc locul și alți muzicieni – Bach, Mozart, Haydn, Gluck, Schumann... ocazional Bizet. Pe unii dintre ei compozitorul autodidact (subl. ns.) încearcă să-i imite cu plăcere, dar fără venerație, în motete și fragmente de oratoriu – din care nu lipsește fuga – în sonate, sonatine, puțină muzică de cameră instrumentală, multe lieduri și piese scurte de pian... Nietzsche a reușit să facă, și în acest caz, un «ceva» ce nu poate fi ignorat: o muzică a lui, plină de sensibilitate și trăire, izvorâtă din suflet și vorbind sufletului, cu care reușește să se înțeleagă, în ciuda limbajului greoi și neșlefuit. Unii cercetători (D. Fischer-Dieskau) îl descoperă și îl recunosc chiar ca precursor al impresionismului, și într-o anumită măsură, afirmația se susține. Căci, ceea ce a așternut filosoful pe portative sunt impresii ale sensibilității sale exacerbate.” (*Ibidem*, p. 133).

despărțirea de Wagner (ianuarie 1878, când a dat cadou partiturile primite de la Wagner cu dedicație, și a primit textul lui *Parsifal*), Nietzsche scria: „Wagner a dat, fără doar și poate, germanilor acestei epoci cea mai cuprinzătoare idee despre ceea ce ar putea fi un artist... Cine nu a învățat de la el?... Chiar și cunoașterea filosofică a primit un impuls prin apariția sa, fără îndoială. Există astăzi o multitudine de probleme estetice pe care nici cei mai rafinați nu le-au intuit, mai întâi de toate problema actorului și a raportului său cu diferitele arte, ca să nu mai vorbim de *problemele psihologice*, așa cum le etalează din plin caracterul lui Wagner și arta wagneriană”⁵⁷.

Dintre compozițiile lui Nietzsche (din perioada 1854–1872, îndeosebi), reținem: *Sonatină pentru pian* (1856); *Sonate* pentru pian (în re major și sol major); *Simfonia pentru ziua de naștere* (1857), trei piese pentru pian (1858); o partitură pentru pian la patru mâini (Allegro con brio); *Oratoriul de Crăciun* (1860); schițe pentru o Missa (pentru cor și orchestră); *Fantezie pentru pian la patru mâini* (1859); un cor à capella pe cinci voci; poemul simfonic *Ermanarich* (într-o primă versiune pentru pian la patru mâini); liedul *Mein Platz vor der Tür* (1860); *Marș ungar*; *Dans țigănesc*; Două *dansuri poloneze*; liedul *Tânăra Pescăriță*; *Meditația Manfred* (1872, pentru pian la patru mâini); *Imn către prietenie* (1872); *Rugăciunea către viață* (1882 – ultima pagină muzicală)⁵⁸.

Aceste contribuții ale lui Nietzsche-compozitorul au (inevitabil) legătură cu ceea ce se petrecea în creația muzicală la mijlocul și în cea de a doua jumătate a secolului XIX. Fără pretenție la o cuprindere exhaustivă, menționăm câteva momente (și fenomene muzicale) semnificative: Liszt și poemul simfonic ca gen al muzicii cu program (exemple: *Preludiile*, *Tasso*, *Mazeppa* ș.a.; simfoniile *Dante*, *Faust*); liedul „durchkomponiert” la același Liszt (exemple: *Tre sonetti di Petrarca*; *Loreley*, pe versuri de H. Heine), care, prin tendința spre teatral, e diferit prin conținut, forma (de fiecare dată nouă), rezultând din inspirația poetică; lied-ul strofic (simplu sau variat) cultivat de Brahms și alții (în continuarea lied-ului romantic); Liszt și „noua școală germană” (la Weimar) legată de creația wagneriană, în opoziție cu centrul de la Leipzig, reprezentat mai ales de Mendelssohn-Bartoldy (și susținut de R. Schumann); bineînțeles, acțiunea lui Wagner și a „brahmsienilor” ș.a.

⁵⁷ Fr. Nietzsche, *Din primele însemnări la Căzul Wagner*, în: *Căzul Wagner. Nietzsche contra Wagner*, București, Editura Muzicală, 1983, p. 115–116. Este adevărat că, după lectura la *Parsifal*, notează: „Impresia la prima lectură: mai mult Liszt decât Wagner, în spiritul Contrareforme; mie, atât de obișnuit cu antichitatea greacă, cu ceea ce e universal și uman, mi se pare totul prea creștin, temporalizat, localizat... Limbajul sună ca o traducere dintr-o limbă străină”... (*Nietzsche-Chronik*, zusammengestellt von K. Schlechta, 1957, p. 63).

⁵⁸ În C. Maria Sârbu, *op. cit.*, p. 167–170 (cu texte muzicale, reproduse). Reținem: „despre compozitorul-filosof”, Wagner ar fi spus: „pentru un profesor compuneți chiar foarte bine”. Se recunoaște că Nietzsche-compozitorul a fost influențat de Berlioz, Schumann, Mahler, Liszt dar nu și de R. Wagner.

În acest context s-ar situa și creația lui Nietzsche, cea pianistică și liedurile, dar (poate) și măsura în care *Also sprach Zarathustra* e poem simfonic. Riscând, oarecum, am afla elemente comune cu Liszt: liedul *Die junge Fischerin* (Nietzsche) și liedul *Loreley* (Liszt). Ar fi de reținut aici legătura compozițiilor lui Nietzsche cu forma aforistică a scrierilor sale, îndeosebi cu tendința spre concizie și concentrare la elemente contradictorii, chiar parodice.

Este de remarcat raportarea esteticianului (și filosofului) Nietzsche la Wagner: „Ca gânditor, Wagner este tot atât de mare ca muzician și poet”; nu trebuie să uităm „că: o limbă teatrală este cea în care vorbește arta lui Wagner”; „între muzică și limbaj este posibilă o legătură care a devenit organică: *liedul*...”⁵⁹.

Referirea (deja clasică) lui Nietzsche la Wagner rămâne cea din *Nașterea tragediei*: „Cum poate provoca o plăcere estetică urâtul și dezarmonicul, care dau conținut mitului tragic?... Acest fenomen originar greu de sesizat al artei dionisiace devine însă inteligibil în chip direct și sesizat nemijlocit numai în *minunata semnificație a disonanței muzicale* (subl. ns.): de altfel, în general, muzica, situată în raport cu lumea, poate singură să ne dea un concept despre ceea ce este înțeles prin *îndreptățirea lumii ca fenomen estetic* (subl. ns.). Plăcerea pe care o produce mitul tragic are aceeași patrie ca și senzația agreabilă produsă de *disonanță* în muzică...”⁶⁰.

Cu aceasta „suntem în măsură – preciza Nietzsche – să percepem ce înseamnă, în fața spectacolului oferit de tragedie, să fim contemplativi și, totodată, să tindem către o depășire a celor văzute. La fel putem caracteriza folosirea disonanței: dorim să o ascultăm și, totodată, tindem către o depășire a celor auzite...”⁶¹.

13. Revenind la ideea „postromanticului”, putem acum spune: refuzul romanticului este aici doar parțial, căci domină integrarea permanențelor valorice în noul orizont stilistic. Chiar în epoca abolirii tonalității, elementele de continuitate nu lipsesc, deși domină o adevărată explozie a parametrilor „timbru” și „ritm”. Așa cum s-a observat, Schönberg, care trece drept „omul extremelor, al contrariilor”, pe de o parte, „acceptă reconcilierea cu întreaga moștenire (inclusiv wagneriană și brahmsiană)”, dar pe de altă parte, „taie firul acestei moșteniri pentru a inventa o nouă gramatică muzicală... proclamând neîncetat existența unor rădăcini adânci în istorie ale «tonalității suspendate»”⁶².

⁵⁹ Fr. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Herbst 1869 bis Ende 1874*, în: *SW.*, Bd. 7, p. 757:32[10]; p. 761:32[22]; p. 762:32[27]. În același context: „Wagner este de luat în considerație înainte de toate ca muzician: textele sale sunt *Musik Kunst* (exaltație de muzică)”; „Wagner tinde conștient către... simfonia cea mai amplă, ale cărei instrumente de bază intonează un cântec care poate fi făcut perceptibil printr-o acțiune. Nu ca limbă, ci ca *muzică*, muzica lui constituie un progres imens” (*Ibidem*, p. 317:9[116]).

⁶⁰ Idem, *Die Geburt der Tragödie aus Geiste der Musik* (orice ed., cap. 24).

⁶¹ *Ibidem* (în: Al. Boboc, *Nietzsche...*, 2003, p. 66).

⁶² B. François-Sappety, *Istoria muzicii în Europa*, București, Editura Grafoart, 2007, p. 131.

De fapt, în perioada „muzicii noi”, *liedul* cunoaște o vădită înflorire, cu multe modificări însă, între care se situează orchestrarea. Exemplele ar fi numeroase, dar reținem: Berlioz – *Nopți de vară*; Mahler – *Wunderhornlieder*. În unele cazuri, *liedul* este gândit de la început pentru orchestră: Mahler – *Das Klagende Lied*; Ravel – *Șeherezada*; Schönberg – *Gurrelieder* ș.a.

Limbajul muzical cunoaște astfel o mare diversitate de forme, muzica gravitând (la mulți compozitori) către sfera sonorului și a coloristicii. Dar aceste aspecte țin de caracterizarea a ceea ce s-a numit *neue Musik*, în care, e adevărat, legătura muzicii cu filosofia capătă valențe noi.

Ceea ce a propus Nietzsche rămâne însă o moștenire viabilă, îndeosebi prin *locul ideii poetice*. Este de înțeles aici precizarea lui *Richard Strauss* (după ce cunoscuse operele lui Liszt și Wagner): „Dacă este vorba de a crea o operă de artă unitară în atmosfera și construcția ei consecventă, urmărind totodată ca această operă să producă un efect plastic asupra ascultătorului, este necesar ca ceea ce autorul a vrut să exprime să fi apărut în mod plastic și în fața ochilor minții sale. Acest lucru nu este posibil decât în urma fecundării printr-o *idee poetică*, indiferent dacă aceasta se anexează sau nu la operă ca program al ei”⁶³.

De fapt, rețin atenția unele preocupări ale reprezentanților muzicii contemporane pentru teorie: „Muzicienii care au marcat istoria muzicii contemporane, Arnold Schönberg, Igor Stravinski și Claude Debussy, pentru a susține exigențele activității lor artistice, au dezvoltat o intensă reflecție teoretică, care apoi a devenit coesențială înțelegerii propriiei lor muzici”⁶⁴.

Astfel de preocupări (muzicologice și estetice, totodată) au legătură cu complexitatea noilor creații muzicale, care solicită ascultătorul mai ales sub raportul facultăților sale intelectuale și fac necesară „o revizuire generală a valorilor de bază și a elementelor primordiale ale artei muzicale”; căci „fenomenul muzical” emană „de la omul integral... înarmat cu toate resursele simțurilor noastre, a facultăților psihice și a mijloacelor intelectului nostru”⁶⁵.

Nu poate să nu fie observată o rămânere în urmă a instruirii și educării publicului cu evoluția creației muzicale, cu fenomene ca politonalitatea, serialismul ș.a. din epoca unei atonalități libere. Poate nu întâmplător Schönberg spunea că nu

⁶³ R. Petzoldt, *Richard Strauss. Viața în imagini*, București, Editura Muzicală, 1963, p. 16.

⁶⁴ C. Milgliccio, *Il pensiero musicale tra Ottocento e Novocento*, în: *Introduzione alla filosofia della musica*, A cura di Carlo Migliccio, Novara, UTET, 2009, p. 284. Sunt de reținut scrierile lui Schönberg: *Harmonienlehre* (1911); *Structural functions of harmony* (postum, 1954).

⁶⁵ I. Stravinski, *Poetica muzicală* (Poétique Musicale, Paris, 1952), București, Editura Muzicală, 1967, p. 13, 29. Este de reținut că Stravinski dezvoltă o poetică muzicală pe baza noilor experiențe ale creației muzicale, care ne obligă „să precizăm noțiunile de inventivitate, imaginație, inspirație; cultura și gustul; ordinea ca regulă și ca lege opusă dezordinii; în sfârșit, opoziția dintre domnia necesității și domnia libertății” (*Ibidem*, p. 21).

De mai bine de un veac muzica „a înmulțit exemplele unui stil în care disonanța s-a emancipat... Muzica de ieri și de azi unește fără menajamente acorduri disonante paralele care își pierd astfel valoarea lor funcțională, iar urechea noastră acceptă în mod firesc juxtapunerea lor” (*Ibidem*, p. 37).

există autor dificil, ci numai rău interpretat. Aceasta cu atât mai mult cu cât unii compozitori (Debussy, de exemplu) concepeau muzica în strânsă relație cu imaginile și limbajele altor arte”⁶⁶.

14. Schimbările de fond privesc limbajul și timpul muzical. Și aici Stravinski avea dreptate: căci „muzica se întocmește prin succesiune în timp și necesită deci vigilența memoriei. Muzica este deci o artă *cronică*, așa cum pictura este o artă *spațială*. Ea presupune înainte de toate o anumită organizare a timpului, o *cronosonie*...”⁶⁷.

Timpul muzical ca atare nu se lasă ușor definit (logic-categorial), dar nici nu poate fi izolat de această cuprindere interpretativă, care condiționează, într-un fel, comprehensiunea unității legilor care „comandă mișcarea sunetelor”, cerând „prezența unei valori mensurabile și constante: *metrul*, element pur material, cu ajutorul căruia se alcătuiește ritmul, element pur formal”⁶⁸.

În esență, așa cum subliniază muzicologii, *timpul muzical* este „elementul principal al materiei muzicale, unitatea de bază pentru măsurarea ritmului. El reprezintă în natură o acțiune scurtă, asemănătoare mișcării unui pas, mișcării brațului sau al unui pendul”⁶⁹.

Așadar, în muzică timpul face parte din elementele metricii muzicale împreună cu metrul și măsura; ca „timp material” (obiectiv), el se exprimă în *tempoul* unei compoziții, în modul în care se desfășoară ritmul cu metrica sa.

În alți termeni, *timpul* constituie „unitatea fundamentală pentru măsurarea ritmului muzical, etalonul metric la care raportăm formele ritmice de orice structură”, este un reper (*etalon*) al desfășurării ritmului muzical, pe baza căruia duratele pot fi măsurate și, raportate una față de alta și toate față de întregul operei de artă... În comparație cu ritmul – fenomenul artistic viu, creator –, el este un element *extrinsec*, deci din afara esenței acestui fenomen”⁷⁰.

Timpul vine aici printr-o redistribuire totodată în expresia trăirii compozitorului în forme muzicale și în trăirea auditorului. Această dispunere de timp prin creație (și execuție, bineînțeles) constituie o veritabilă fenomenologie,

⁶⁶ Claudio Casini, *Storia della musica*, II, Milano, 1994, p. 600, 653.

⁶⁷ I. Stravinski, *op. cit.*, p. 30. „Ceea ce distinge caracterul specific al noțiunii muzicale de *timp* este că această noțiune se naște și se dezvoltă, fie în afara categoriilor timpului psihologic, fie simultan cu ele... Orice muzică, în măsura în care se leagă de cursul normal al timpului și în măsura în care se desprinde de acesta, stabilește o relație specifică, un fel de contrapunct între scurgerea timpului, propria ei durată, și mijloacele materiale și tehnice cu ajutorul cărora se manifestă” (*Ibidem*, p. 33).

⁶⁸ *Ibidem*, p. 30. Și explicația: „... *metrul*, oferindu-ne în sine numai elemente de simetrie și presupunând cantități care se pot aduna, este utilizat în mod necesar de *ritm*, al cărui oficiu este de a comanda mișcarea, împărțind cantitățile procurate de măsură” (*Ibidem*, p. 30-31).

⁶⁹ V. Giuleanu, V. Iușceanu, *Tratat de teorie a muzicii*, I, București, Editura Muzicală, p. 194.

⁷⁰ V. Giuleanu, *Principii fundamentale de teoria muzicii*, București, Editura Muzicală, 1975, p. 464.

având în vedere o dublă cuprindere (de fapt, prindere!) a timpului: în exprimarea trăirii (celui ce creează) și în interpretare-execuție, unde *tempo* indică gradul și felul mișcării (*allegro, andante* ș.a.), dă valoarea unui ritm și măsurii (în doi timpi, în patru timpi, în cinci timpi etc.).

15. Această „teoretizare” (sumară, evident) vine ca premisă la diferitele momente ale înțelegerii și „prinderii” timpului în compoziții particularizate ca mod de instituire în forma „operă” și ca stil și limbaj.

În acest sens devin grăitoare schimbările intervenite (în istoria creației muzicale, bineînțeles!) în trecerea de la clasico-romantic la postromantic și „modern” (în accepția: *neue Musik*), de fapt, contemporan.

Aici „cotitura” a fost radicală, dacă ne gândim la abolirea tonalității și la fenomenele creației dodecafonice și seriale. Comportamentul creatorilor în artă pare să ilustreze aici un sens posibil (prin contextualizare) al următorului aforism al lui Nietzsche: „Cunosc întreg Binele și întreg Răul: cunosc de asemenea și ceea ce este dincolo de Bine și Rău”⁷¹.

Ideea unei situații dincolo de canoane clasice își află sorgintea în stilul lui Nietzsche de a jongla cu aforismul, bazat însă pe viziunea sa a timpului (timpul-cerc) și pe libertatea de a opera cu limbajul. Tensiunea către „un mod divers de a filosofa, de a trăi și acționa coincide cu căutarea unui mod divers de a compune și de a asculta muzica... Apologia unui om nou, care să depășească convențiile, valorile și condiționările culturii dominante, corespunde afirmației muzicianului și celei a spectatorului, care găseau în muzică nu expresia falsificată și mincinoasă, ci serioasă și sinceră a propriei vitalități și a propriilor sentimente. Muzica conține în sine această dublă menire și această alternanță în ale cărei limite se prezintă imprecise și indefinibile, tocmai așa cum rezultă de aici sensul și valoarea adevărului”⁷².

⁷¹ Fr. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, în: *Sämtliche Werke*, Bd. 10, p. 119: 4[38]6 – November 1882–Februar 1883. Și mai semnificativ (poate) este următorul aforism: „În locul geniului, situez omul care, peste el însuși, scoate în evidență (*hinausschafft*) omul (noul concept de artă față de arta operelor de artă)” (*Ibidem*, p. 503:16[14] – Herbst 1883).

Poate nu este întâmplătoare remarcă lui T.W. Adorno: „criteriul care se aplică la deosebirea dintre muzica modernă bună și cea rea este, probabil, expresia rătăcirii nu numai în rândul publicului, ci și al criticilor” (*Neue Musik heute*, 1955, în: *Gesammelte Schriften*, Bd. 18, Suhrkamp, 1977, p. 125). Numita *Zwölftontechnik*, de pildă, își întâmpină adepții „cu promisiunea de siguranță”, „se vede astfel că i-ar înlesni compunerea. Ceea ce ea trebuie să pregătească, libertatea de a compune, trebuie astfel lăsată la o parte. Un tânăr compozitor american, întrebat de ce a trecut la tehnica cu 12 tonuri, a răspuns că la compunere nu a știut din care note a trebuit să-și alcătuiască melodiile și armoniile care-i pluteau pe dinainte” (*Ibidem*, p. 130).

⁷² *Introduzione alla filosofia della musica* (a cura di Carlo Magliaccio), Novara, UTET, 2009, p. 161. „Stilul autentic, cel pe care filosoful îl numea «grande stile» izvorăște dintr-o dinamică internă a operei și este comunicabil numai celui care are urechile «capabile și demne de un asemenea pathos»”; „operele cu adevărat inspirate deci sunt desigur «fantezii libere mai mult decât posibil libere», așa cum Nietzsche definea adesea propriile sale compoziții”... Cel care e inspirat se simte în centrul forțelor celor mai potente și *mediu* al unei energii care zguduie și răvășește” (*Ibidem*, p. 162, 163).

Comunitatea de înțelegere cu ceea ce va deveni „muzică” în epoca atonală vine prin poziția aforismului, care conține elementul parodicului (întrucât pune în relație termeni care, în înțelegerea lui generală, se înstrăinează): „Fără muzică viața ar fi o eroare”; „...Zarathustra spune de fapt (*sagt zwar*) că el ar fi; dar Zarathustra nu va fi...”⁷³.

Pe acest fond se poate accepta și aprecierea: „În virtutea naturii sale în mod precipitat temporală, nereușind a se cristaliza într-un stil definitiv, așa cum e ambiția oricărei arte figurative... muzica ajunge în schimb, așa cum o face aforismul, să concentreze în sine și elemente contradictorii; ca urmare, mai mult decât oricare altă artă, ea este artă a crizei și a decadenței și chiar de aceea în stare de a exprima mai bine această situație tragică de intermediere și de pasaj, care este tipică în epoca contemporană și pentru care supraomul nietzschean a devenit cântărețul pasionat”⁷⁴.

16. În mare măsură, această înțelegere nietzscheană a muzicii se potrivește pentru epoca contemporană a muzicii, pentru limbajul (cumva parodic!) „noii muzici”, al erei „tonalității suspendate”, când asistăm la explozia parametrilor „timbru” și „ritm” într-o muzică în care materialul tinde să se confunde cu organizarea, o muzică legată de tehnică, pe baza căreia are loc și o altă organizare a timpului, astfel încât opera însăși e plasată în afara timpului.

Încă de timpuriu (la mijlocul secolului al XX-lea), Stravinski scria: „... ceea ce ne preocupă este mai puțin tonalitatea propriu-zisă, decât ceea ce s-ar putea numi polaritatea sunetului, a unui interval sau chiar a unui complex sonor. Polul sunetului constituie într-un anumit fel axul esențial al muzicii... Articulațiile discursului muzical tratează o corelație ocultă între *tempo* și jocul tonal. Orice muzică, fiind numai o secvență de impulsuri și de repaus, este ușor să se conceapă că apropierea sau îndepărtarea polilor de atracție determină oarecum respirația muzicii”⁷⁵.

Nietzsche însuși anunțase *die Umkehrung der Zeit*: „noi considerăm lumea externă ca fiind cauza acțiunii ei asupra noastră, dar noi am transformat apoi acțiunea ei, care se desfășoară cu adevărat și inconștient, drept *lume exterioară* (*Aussenwelt*): ceea ce ne stă ca ea în față este opera noastră, care acum reacționează

⁷³ Fr. Nietzsche, *Die nachgelassene Fragmente. Eine Auswahl...*, p. 274:16[24] – Frühjahr-Sommer 1888; p. 285:17[5]-1888.

⁷⁴ C. Mogliacio, *Musica e filosofia in Friedrich Nietzsche*, în: *Introduzione alla filosofia della musica*, p. 164. În fond, „ceea ce contează pentru alcătuirea clară a operei – pentru cristalizarea ei – este ca toate elementele dionisiace, care pun în mișcare imaginația creatorului și fac să crească seva viguroasă, să fie dominate la timp, înainte de a ne înfierbânta, și supuse în cele din urmă legii: este ordinul lui Apollo.” (*Ibidem*, p. 82).

Și à propos de îndrăzneală: „Dacă vrem să ne bucurăm din plin de cuceririle îndrăzelii, trebuie să cerem ca ea să domnească într-o lumină fără umbre... Exagerarea gratuită strică toate materiile, toate formele la care se aplică...” (*Ibidem*, p. 16).

⁷⁵ I. Stravinski, *op. cit.*, p. 38-39.

asupra noastră. E nevoie de *timp*, până ce ea este gata: dar acest timp este așa de mic”⁷⁶.

Așadar: cucerirea timpului prin creație, luând forma duratei, măsurată, dar de remăsurat, căci această prindere a clipei este unică în raport cu orice instituire valorică prin creație!

Aici „mersul în cerc” (*Kreislauf*) domină orice timp cuprins creativ, clipa cu eternitatea (ea însăși, *augenblicklich*), cum spunea Nietzsche: „*Es gibt kein Ende in der Zeit*”. Căci nu timpul durează, ci noi și lucrurile: „este” ceea ce durează (rămâne, persistă) dincolo de durare; „das Wesen eines Dings ist auch nur eine *Meinung* über das «Ding». Oder vielmehr: das «es gilt» ist das eigentliche «das ist», das einzige «das ist»” („Esența unui lucru este și numai o opinie asupra ‚lucrului’. Sau, mai degrabă: «este valabil»-ul, este autenticul «acesta este», unicul, «acest este»)”⁷⁷.

17. Să ne înțelegem: din cele spuse (metaforizând, parodic) de Nietzsche nu trebuie să înțelegem că dispunem (creatorul de artă) de timp ca și cum ar fi ceva dat și doar îl luăm în stăpânire (sau, cel puțin, ne integrăm *în* timp), ci faptul că timpul (în acest sens, creativ) e cu noi, mai exact: suntem timp! Și așa potențarea (afirmarea a ceva) în orizont temporal vine ca nevoie (subiectivă) de un timp (minim, maxim) pentru situarea în durată (singura măsurabilă, căci timpul ca nevoie subiectivă nu-i măsurabil).

Nu poate să nu aibă legătură o astfel de concepere a timpului cu jocul cu tonurile și semitonurile în epoca „suspendării tonalității” și preconizarea unei politonalități, chiar și o tonalitate liberă (Schönberg) și promovarea unor compoziții în forme aforistice (Schönberg: *Piese pentru orchestră*, op. 16; *Bagatele*, op. 9 de A. Webern ș.a.) sau producții muzicale în care materialul se confundă (oarecum) cu organizarea, în baza, desigur, unor căutări de „organizare a timpului” (Stockhausen, Xenakis ș.a.).

Toate acestea au legătură (oricum) cu prezentarea „noii muzici” în cercuri restrânse de specialiști (ori, măcar, cunoscători) și „renunțarea la frumos” și la tradiție: „Renunțarea la ideea de progres, așa cum aceasta se arată parțial în muzica

⁷⁶ Fr. Nietzsche, *op. cit.*, p. 126:26[44]: Sommer-Herbst 1884. Asemenea formulări ar avea, poate, darul, de a anunța timpul muzical aperiodic, bazat pe un principiu de variație organică „atomizată” (Cf. B. François-Sappey, *Istoria muzicii în Europa*, 2007, p. 120). Sau, poate, ar clarifica în ce sens „postromanticii” muzicii fac apel la Nietzsche.

⁷⁷ Fr. Nietzsche, *op. cit.*, p. 185:2[150]:1885/86. „Lucrurile – se arată în alt context (p. 114:12[169]: acestea sunt numai limitele omului”.

Nu este de uitat aici formula lui Nietzsche, pentru „timpul-cerc”: „*Alle Wahrheit ist Krumm, die Zeit selber ist ein Kreis*” („Orice adevăr este curbiliniu, timpul însuși este un cerc”); „de la această intrare (*Torweg*) – clipă, o uliță se derulează îndărăt, o lungă uliță eternă: în spatele nostru se află o eternitate... Nu trebuie ca ceea ce se *poate* petrece din toate lucrurile să se fi petrecut o dată, să se fi făcut, expirat deja?” (*Also sprach Zarathustra...*, Reclam, 1990, p. 147). Sau formularea (p. 208): „În orice moment începe ființa; în jurul oricărui de-acî se derulează sfera altuia de-acolo. Mijlocul este pretutindeni. Calea eternității este întortocheată (*Krumm*)”.

contemporană este astfel nu mai puțin decât resemnare: ca și cum materialul muzical venit prin milenii ar fi erodat cu totul. Dar noul nu mai e de găsit”, „arta, nu numai muzica, ia asupra sa o funcție de compensare”⁷⁸.

Rămân însă posibilități de depășire a unei intenționate „suspendări” a timpului, pe care le încearcă întreaga epocă a „avangardei istorice” și apoi epoca de după 1945, sub influența tehnologiei: „Un discurs asupra muzicii secolului XX nu poate face abstracție în cele din urmă de două fenomene care continuă să influențeze într-o manieră determinantă conștiința muzicală a secolului nostru: invențiile tehnologice și sistemul de distribuție comercială a masei de produse muzicale”⁷⁹.

Chiar și „criza” limbajului muzical este depășită prin noile modalități de creație (și de execuție și difuzare) a muzicii. Între fenomenele cele mai importante reține atenția Stravinski cu modul său de a concepe muzica: „Într-o perspectivă formalistică și intelectualistă, contrară tuturor concepțiilor intuiționiste, expresive și sentimentaliste ale muzicii, Stravinski a accentuat *valoarea dimensiunii temporale* (subl. ns. – Al. B.) a fenomenului muzical, care e de conceput înainte de toate ca „o anumită organizare a timpului...”⁸⁰.

Un alt moment important îl reprezintă reflecțiile lui Jankélévitch: în tradiția bergsoniană a spiritualismului francez, dar și „în experiența muzicală și existențială a lui Debussy”, el pune în atenție „sensul misterios și insesizabil al timpului interior și al fluxului său imprevizibil...”⁸¹.

Cu studiul limbajului muzical, reflecțiile asupra muzicii converg tot mai mult în sfera esteticii și a filosofiei operei. Aici se dezvoltă considerațiile în jurul funcției limbajului muzical: referențial sau nonreferențial? Sub impactul lingvisticii structurale și a semiologiei în genere „atenția s-a concentrat, la fel cum s-a întâmplat și în cazul limbajului verbal, asupra *semnificantului*, asupra structurilor lui interne și a mecanismelor care-i domină funcționarea. Problema semnificației nu a fost respinsă, ci mai degrabă reconsiderată sub o altă perspectivă decât cea abstractă de origine hansickiană: are muzica puterea de a semnifica? O astfel de chestiune s-a transformat într-o alta: care sunt funcțiile muzicii? Azi se ține cont de faptul că funcțiile muzicii sunt multiple, iar studiul lor conduce la fondul problemei semnificației: funcțiile pot să fie artistice și neartistice, de însoțire sau integrare a altor limbaje, între care, în primul loc se situează cel verbal: funcții socio-lingvistice, socio-psihologice, didactice, educative etc. ...”⁸².

⁷⁸ M. Heinemann, *Kleine Geschichte der Musik*, Stuttgart, Ph. Reclam jun., 2004, p. 331, 333.

⁷⁹ M. Baroni, E. Fubini, P. Petazzi... *Storia della musica*, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 1999, p. 506. Se observă apoi (p. 511) că „procedeele de conservare și producere a sunetului nu au făcut să fie abolită, așa cum mulți gândeau și se temeau, practica muzicii pe viu...”.

⁸⁰ E. Fubini, *Estetica della musica*, Bologna, Mulino, 2003, p. 133. Poziția lui Stravinski este expusă în *Poetica muzicală* (ed. 1967, p. 30).

⁸¹ E. Fubini, *op. cit.*, p. 135.

⁸² *Ibidem*, p. 143.

18. Stravinski anunțase (încă demult) că fenomenul muzical nu este altceva decât „un fenomen de speculație”: „Această expresie nu are nimic în ea care să vă sperie. La baza creației muzicale ea presupune o căutare prealabilă, o voință care se mișcă mai întâi în abstract, cu scopul de a da formă unei materii concrete”⁸³. Ar rămâne încă de tatonat calea fenomenologiilor (cea a lui Husserl, în primul rând), deși, cum s-a observat⁸⁴, ea se referă mai mult la muzica tonală.

Aceasta ar însemna și o trecere de la „timpul-cerc” (de care am vorbit mai sus) la timpul fenomenologic și, implicit, la corelarea „experienței fenomenologice” cu laboratoarele creației muzicale contemporane. O altă temă, deci, și mult dincolo de ceea ce ne-am propus în acest studiu. Este însă o temă de perspectivă.

Rămâne valabilă, prin forța lucrurilor ideea că spiritul romantic (al căutărilor, ale neliniștilor, al nemulțumirilor cu orice nivel odată atins al afirmării) nu încetează, ci însoțește (poate tăinuit sub noile manifestări artistice) creația muzicală din epoca postromantică, într-un sens mai general (cultural), epoca contemporană.

Desigur, secolul XX „a devenit, și poate rămâne chiar, în mod predominant antiromantic: dar în fazele sale finale compozitorii manifestă încă posibilitatea de a-și exprima familiaritatea intimă, fidelitatea cea mai intimă față de tehnicile, idealurile și chiar limbajele ce țin de secolul al XIX-lea. Pe cât se pare, romanticul (romanticitatea, mai exact – n.n.) e destinat parcă să rămână o trăsătură permanentă chiar și a muzicii serie; ieșită deja din granițele maximei sale înfloriri de secol 19, și, grație supraviețuirii ei, erva postromantică apare cu atât mai bogată”⁸⁵.

Cele spuse aici nu fac decât să confirme, încă o dată, că epocile muzicii (ca și ale oricărei forme a culturii) nu se atomizează într-un stil, ci prezintă elemente marcante de continuitate, atât în planul instituirilor valorice (creațiile), cât și în ceea ce, cu o formulă reușită, s-a numit „modul de a simți stilul”, chiar în devierea de la o regulă dată (în orice „suspendare”...), păstrând, dacă nu forme și tehnici (de creație), inefabilul comorilor artistice din istoria lumii. Liedul postromantic, de pildă, ne întâmpină cu lumea-i mirifică în orice „călătorie în țara muzicii”. „Muzica – scria Nietzsche (*Fragmente* 1880–1882:12.119; 14.23) – *arta aurorei*”; „Vocea omului este apologia muzicii”.

⁸³ I. Stravinski, *op. cit.*, p. 29–30.

⁸⁴ E. Fubini, *op. cit.*, p. 150.

⁸⁵ A. Whittall, *Musica romantica*, Rizzolli/Skira, 2003, p. 193. Și o observație semnificativă: „Se poate demonstra că elemente naționale, impresioniste or expresioniste, pot coexista cu elemente romantice (exemplu: operele de maturitate ale lui Debussy, care par ca desprinsă din aspectele cele mai riguroase ale romantismului târziu)...” (*Ibidem*, p. 15).

HERMENEUTICA BRENTANIANĂ*

KLAUS HEDWIG

Abstract. Brentano's hermeneutic reflections reach back to very early notes and find their full development in his later descriptive and reistic philosophy. There are different criteria which Brentano employs: the "historical" explanation discovers the cultural context of science, whereas the "psychological" (or philosophical) methods try to reconstruct the "truth" of scientific and philosophical texts. The main hermeneutical structure consists in an intellectual approach by which the interpreter transposes its own subjectivity into the subjectivity of the author in order to re-think the text critically ("Mit und Nachdenken"). The different hermeneutic procedures cover the whole extension to the scientific tradition that a philosopher must rediscover in order to answer the questions which are "now" relevant.

Keywords: hermeneutics, history of philosophy, philosophy, psychology, method.

Este surprinzător și, uneori, chiar derutant să observi că Brentano, care în propria sa operă științifică a insistat energic pe întoarcerea la „experiență”, „la punctul de vedere empiric” și la „metoda exactă” din științele naturii, a fost toată viața preocupat de texte *istorice* – de la tânărul student care a scris numeroase însemnări asupra lui Aristotel¹ până la vârstnicul incapabil să mai citească, dar care asculta texte care îi erau citite; incapabil să mai scrie, dar care dicta reflecții filosofice subtile, care se împletesc cu numeroase trimiteri istorice². Luând în considerare oricare dintre aceste texte, putem fi surprinși de *reală* relevanță a referințelor istorice. Se pare că Brentano nu înțelegea istoria într-un sens istoric și nici trecutul ca fiind trecut, ci ca fiind un „acum” relevant. Istoria este, în mod evident, precedată de o teorie a istoriei sau, după cum afirmă Brentano, de „o filosofie a istoriei filosofiei”³. Hermeneutica istorică este parte componentă a filosofiei înseși.

* Textul *Brentano's Hermeneutics* a apărut inițial în revista „Topoi”, 6, 1, p. 3–11. Coordonatorii volumului mulțumesc autorului, lui Klaus Hedwig, pentru permisiunea de a-l traduce în limba română.

¹ *Nachlass* conține 159 manuscrise despre Aristotel. Brentano și-a dezvoltat teoriile hermeneutice mai ales prin opoziție cu E. Zeller (cf. nota 52) și, de asemenea, în contextul propriilor studii despre Aristotel; cf. Ms. A20: *Aristoteles' Terminologie*; Ms. A2: *Grundzüge für die Interpretation grosser philosophischer Denker, insbesondere des Aristoteles*; Ms. A154: *Zur Methode Aristotelischer Studien und zur Methodik geschichtlicher Forschung auf philosophischem Gebiet überhaupt*. – În continuare voi cita textele lui Brentano, conform ediției *Meiner* a lucrărilor lui Brentano și conform *Catalogue of Manuscripts* realizat de F. Mayer-Hillebrand și revizuit de W. Baumgartner.

² În ultima sa dictare (9 martie 1917) despre *Anschauung und abstrakte Vorstellung*, Brentano se referă la Aristotel, Leibniz, Berkeley, Newton, Clarke, Kant, Euler și Schopenhauer.

³ Acesta este titlul mai multor *Seminarübungen* ținute la Viena (SS 1878; SS 1880; SS 1883). Un fragment din acest text este inclus în Ms. H45: *Gesch. d. Phil.* (25248-25252)

I

Binecunoscuta și la fel de mult criticată teorie a celor „patru faze”⁴ ale istoriei, pe care Brentano a gândit-o când era tânăr student și a menținut-o în ciuda tot mai numeroaselor obiecții, apare în schema sa rigidă a ascensiunii, culminării și decăderii istorice mai degrabă ca amăgitoare decât revelatoare. Ceea ce încearcă ea să explice este faptul destul de neliniștitor că filosofia, conform propriei sale istorii, a fost mereu extrem de afectată de perioade de decadență⁵. Este cunoscut faptul că Brentano considera că trăiește într-o perioadă „a celei mai jalnice decăderi a filosofiei”⁶. Cauzele pe care considera el că le poate identifica puteau fi reduse la *metoda* de cercetare științifică care prevala într-o perioadă istorică. În critica sa, Brentano numea anumite metode: „insuficiente”, „obtuze”, „descurajante”, „excentrice” sau „mistice”. Aceste calificări implică, pe lângă conotații negative, anumite considerente psihologice fundamentale sau, după cum Brentano însuși afirma, „*kultur-psychologische Erwägungen einfachster Art* (reflecții cultural-psihologice extrem de simple)”⁷. Istoria științei este marcată de o constantă schimbare de metodă. Totuși, evaluarea acestor metode este o îndatorire a psihologiei, care, după cum este bine știut, i-a deschis tânărului Brentano calea spre filosofie.

Astfel, nu istoria, ci numai filosofia „este capabilă să cultive cu succes istoria filosofiei”⁸. Totuși, problema pusă aici este chiar conceptul de filosofie la care Brentano se referă. În diverse manuscrise⁹, datând de la cele mai timpurii scheme până la cele mai recente și mai complexe redactări, Brentano caută să clarifice poziția filosofiei într-un context sistematic, pe care îl numește „clasificarea științelor”¹⁰. Scopul său este să definească filosofia ca disciplină *științifică*. Tânărul Brentano – de la 1870 – își dezvoltă propriul concept de filosofie prin raportare la o

⁴ Potrivit lui C. Stumpf, Brentano și-ar fi conceput teoria în jurul anului 1860; cf. L. McAlister (ed.), *The Philosophy of F. Brentano*, Londra, 1976, p. 11.

⁵ Aceasta este diferența principală în raport cu A. Comte; cf. Ms. H45: *Gesch. d. Phil.* (n. 25325): „... stagiul decadent al filosofiei, care are totuși o mare însemnătate istorică, nu a fost luat în considerare de [Comte].” Cf. asupra lui Comte Ms. H48: *Auguste Comte (Kolleg SS 1864)*; Ms. LS20: *Positivismus (Colleg WS 1893/94)*; VPhPh, p. 79–133 (adaosurile în paranteze drepte îmi aparțin, n. trad. H.-S. Bogdan; dacă nu este menționat niciun nume adaosurile în paranteze drepte aparțin autorului, K. Kedwig; pasajele în limba germană au fost traduse de Ion Tănăsescu ale cărui adaosuri sunt marcate I. T.).

⁶ ANR, p. 291.

⁷ VPhPh, p. 7; cf. Ms. H45: *Gesch. d. Phil.* (n. 25280): „Însă cele trei mari perioade în care se divide istoria de până acum decurg într-un mod legic, același pentru toate, mod care își poate afla cu ușurință explicația pe calea reflecției psihologice (*psychologische Erwägungen*)”.

⁸ Ms. H39: *Zur Methode der historischen Forschung auf philosophischem Gebiet*, 6. Acesta este manuscrisul în care Brentano își dezvoltă programul hermeneuticii istorice; cf. nota 52.

⁹ Este surprinzător de notat că nu s-a studiat niciodată explicit concepția brentaniană asupra „filosofiei”. Numărul de manuscrise este impresionant: Ms. EL 51, 52, 56, 57, 58, 59, 60; M 5, 7, 8, 9, 10, 14, 18; H 45; Eth. 19.

¹⁰ Cf. LRU, 80 privind conceptul de „clasificare”.

tradiție filosofică remarcabil de cuprinzătoare. Totuși, numeroasele definiții la care Brentano se referă par a fi luate în considerare numai pentru a fi respinse¹¹. „Subiectul” filosofiei este conturat – destul de surprinzător – în contrast cu textele clasice ale *sacra doctrina*¹² a lui Toma din Aquino: filosofia lucrează în „independență unilaterală” (*einseitige Unabhängigkeit*) de teologie, pentru că este o știință naturală, acoperind în cercetarea sa tot spectrul entităților concrete (și abstracte, de asemenea)¹³. Deci filosofia, în sens larg, aparține științelor empirice și trebuie să folosească metodele lor, mai ales inducția¹⁴. În strict sens, în privința fundamentelor axiomatice ale cunoașterii, filosofia se limitează la „percepția internă” și pare a fi congruentă cu psihologia. „Deci filosofia, considerată în sens strict, este esențialmente o știință preocupată de ființă și de proprietățile ei în măsura în care aceasta se subsumează conceptelor date prin experiența internă, fie ele concepte ce pot fi dobândite numai pe baza acestei experiențe, fie concepte despre care nu se poate spune că aparțin exclusiv experienței externe.”¹⁵ În această perioadă de început, Brentano explica deja structura percepției interne printr-un model epistemologic preluat de la Aristotel. În măsura în care un obiect este implicat în actele conștiinței, conștiința este, de asemenea – *en parérgo*¹⁶ – conștientă de sine. Astfel, în mod surprinzător, filosofia nu este preocupată atât de mult de obiectele, ci, mai degrabă, este preocupată de percepția obiectelor și de structura ei internă, cvasireflexivă, care, pentru Brentano, este trăsătura specifică a

¹¹ În Ms. H45: *Gesch. d. Phil.* (n. 25275), Brentano citează următorii autori și definițiile pe care le-au dat ei filosofiei: Epicur, Seneca, Wolff, Kant, Schelling, Hegel, Herbart, Trendelenburg, Ueberweg, Stöckl, Ubaghs.

¹² Brentano citează explicit: S. Th. I, 1, 1 ad 2; I, 1, 2 c, I, 1, 3 c; I, 1, 3 ad 1, I, 1, 7 c (Ms. H45: n. 25253). Exemplarul lui Brentano din *Summa theologiae* (Parma) conține numeroase note la aceste pasaje. *Habilitationsthesen* II și III se referă la această problemă.

¹³ Tânărul Brentano concepea deja „abstractizarea” ca pe un instrument epistemologic adecvat: „Prin abstractizare lucrurile sensibile devin inteligibile. Ea conferă inteligibilitate la ceea ce este în și pentru sine inteligibil doar în potență” (Ms. H45; n. 25945). În această privință, Brentano este în mod evident dependent de Aristotel (*Metafizica* VI, 1, 1025 b19) și de Toma din Aquino (S. Th. I, 85, 1 ad 2). Există de asemenea afinități cu A. Comte: „...deux genres, des sciences naturelles: les unes abstraites, générales, ont pur objet la découverte des lois qui régissent les diverses classes de phénomènes” (*Cours* I, p. 56, Paris 1864). În exemplarul său din *Cours*, Brentano subliniază acest text. Totuși, tânărul Brentano învățase deja de la Ockham că abstractizarea este un fel de „ficțiune” (cf. GMPH, p. 81).

¹⁴ Cf. Ms. H45: *Gesch. d. Phil.* (n. 25324): „Filosofia... o știință inductivă”; cf. de asemenea VE, p. 68 și urm.

¹⁵ Citez textul german, întrucât aceasta ar putea fi prima definiție dată filosofiei de Brentano: „So ergibt sich denn die Philosophie im engeren Sinn als die Wissenschaft, welche von dem Seienden und seinen Eigentümlichkeiten handelt, insofern es unter Begriffe fällt, welche durch innere Erfahrung gegeben sind, sei es dass sie nur durch sie gewonnen werden, oder doch nicht der äusseren Erfahrung ausschliesslich angehören (Ms. H45: n. 25254). Această definiție va fi constant modificată (cf. n. 25282; 25946); cf. de asemenea GMPH, p. 355.

¹⁶ Ps. I, p. 185; cf. Aristotel, *Metafizica* XII 9, 1074 b 37. În Ps. II, p. 38 și urm., Brentano dezvoltă această concepție în detaliu.

evidenței. Bazându-se pe această evidență, filosofia – pe care Brentano o privește ca „știință teoretică”¹⁷ – ar trebui să obțină „adevăruri inteligibile” pe calea inducției bazate pe fapte empirice și istorice. Ulterior, după ruptura sa de dogmatica religioasă, când teologia a fost integrată domeniului filosofiei (în categoria „revelației naturale”)¹⁸, el a insistat în mod riguros asupra evidenței enunțurilor filosofice.

Aici devine vizibil contextul filosofico-teoretic în care este încadrată hermeneutica. „Adevărata metodă”¹⁹ a interpretării trebuie să expună „adevărul” obiectelor empirice și istorice. Asta înseamnă că procedurile hermeneutice pot fi justificate numai prin criterii *epistemologice*.

II

O evaluare a hermeneuticii lui Brentano trebuie să ia în considerare faptul că el începe discuția despre metodă într-o dublă perspectivă.²⁰ Aspectul „istoric” se leagă de variatele tendințe și evoluții ale tradiției hermeneutice clasice, pe când analiza „psihologică” caută să aprecieze eficiența unei metode printr-o reexaminare epistemologică. Procedurile pe care Brentano le enumeră sunt metodele „intuiției”²¹, „matematicii”²², „științelor naturii”²³, „retoricii”²⁴, „poeticii”²⁵ și proba

¹⁷ Totuși, „interesul pur teoretic” este cel care face ca statutul social și politic al filosofiei să fie mai degrabă unul lipsit de putere, „de vreme ce filosofia nu servește nevoii vieții”. Pe de altă parte, „avantajul *indirect* este semnificativ, așa cum este cazul cu toate teoriile” (Ms. H45: n. 25270).

¹⁸ Cf. *Scrisoarea* către H. Schell (30.10.1895): „...ceea ce este dat rațiunii și inimii în revelația naturală” (Ed. J. Hasenfuss, Paderborn, 1978, p. 64, 95); cf. și LWÖ, p. 26; RPh, p. 43 și urm., 61 și urm.; LJ, p. XVIII.

¹⁹ Problema metodologiei este discutată pe larg în Ms. H45: *Gesch. d. Phil.* (n. 25290-25301).

²⁰ *Ibid.* (n. 25290): „Dublă dovadă: (a) istorică (b) psihologică, din însăși natura lucrului... 6 moduri (*Arten*), în care ne putem forma o opinie (*Ansicht*): (1) intuiția, (2) deducția, (3) inducția, (4) argumentația retorică: (a) autoritățile, (b) analogia și exemplul, (c) demonstrația pe baza probabilității, (5) beneficiul poetic (*Poetisches Gewinnen*). Puterea frumosului. *Pulchritudo requirit tria: integritatem, proportionem debitam et claritatem*, (6) mărturia credinței.”

²¹ *Ibid.* (n. 25294): „Metoda *intuitivă*, în care se încadrează ca o specie deosebită și metoda mistică. Prin puterea geniului, prin lumina spiritului, prin străfulgerarea gândirii care străpunge întunericul nopții, așa cum s-a spus nu o dată, metoda intuitivă vrea să sesizeze nemijlocit cele mai ascunse adevăruri filosofice... Ea nu poate fi învățată. De ce ar trebui însă filosofia să se simtă obligată să acorde atenție deosebită acestei incapacități (*Unvermögen*)?”

²² *Ibid.* (n. 25295): „Metoda *matematică* (intuiție și deducție). Spinoza. Definiții. Axiome (și postulate); din ele [se obțin] teoreme și corolare, parțial și la Herbart și Școala lui Wolff.”

²³ *Ibid.*: „Metoda *științelor naturii*. Intuiție, deducție și inducție. În perioadele ascendente [ea este] dominantă; a fost menționat deja că ei i-au dat curs Platon, Aristotel, Albert, Toma și, în epoca modernă, Bacon, Hobbes, Descartes, Locke și, parțial, Leibniz.”

²⁴ *Ibid.*: „Metodele argumentației *retorice* sunt diverse: (1) metoda autorității: (a) a *unui* om. Pitagora: *autos éra*. Averroes: *erravit quia incoepit quasi a se*. Tomiștii etc. (b) [autoritatea] istorică: (aa) a lui Proklos, întreaga contribuție a tradiției (contrapusă tradiției bisericesti), așa încât [a fost preluat] numai *Timaios* și sentințele divine (*logia chaldaiká*), care au fost interpretate alegoric; (bb)

„credinței religioase”²⁶. Se pare că, în enumerarea sa, Brentano nu depindea de vreun model similar din literatura filosofică a vremii.

Chestiunea metodei în filosofie este în mod normal precedată de o problemă fundamentală care, pentru Brentano, presupune justificarea „cunoașterii” (*Wissen*). În critica sa asupra metodelor retoricii, poeticii și credinței religioase, Brentano subliniază deficiențele lor epistemologice: nu oferă niciun fel „de înțelegere sau de cunoaștere”²⁷. De menționat aici, în treacăt, că pentru Brentano dialectica se bazează mai degrabă pe „rațiuni poetice”²⁸. Brentano respinge deducția matematică²⁹ și, în mod special, intuiția³⁰, considerată în mod majoritar pe scena filosofică din Würzburgul aceluși timp ca fiind singura metodă filosofică adevărată și aproape magică. Cele două metode sunt respinse, făcându-se referire la lipsa completă a certitudinii axiomatice și la insuficiența justificărilor raționale ale enunțurilor filosofice ale susținătorilor lor. Această reținere epistemologică nu se extinde asupra acestor proceduri în măsura în care sunt părți constitutive ale „metodei științei naturii”. Totuși, ca de obicei în lucrările sale, Brentano revizuieste

recomandată mie de Doell[inger]: ceea ce e comun, ceea ce rămâne. Desigur, însă ce [rămâne I. T.]? (mai ales că nu e stringent). (2) Metoda populară. Materialismul francez. Epicur și mulți alții”.

²⁵ *Ibid.* (n. 25295/97): „Metodele bazate pe beneficiu estetic [sunt] de asemenea diverse. Sf. Toma: *pulchritudo requirit tria: scilicet integritatem, proportionem debitam et claritatem...* (1) Frumusețea exterioară, de pildă Voltaire. Puterea ridicolului. Datorită frumuseții dialogurilor lui, [avem, I. T.] mulți platonicieni, deși Platon nu ar fi aprobat cu siguranță asemenea motive [pentru studiul dialogurilor lui, I. T.]. (2) Frumusețea interioară: (a) metoda eclectică (*claritas*). Cicero; (b) metoda constructivă (*claritas et proportio*); în timp ce în primul caz [este] hotărâtoare frumusețea elementului individual, în cel de al doilea cea a întregului. Ceea ce conferă concepției despre lume o anumită regularitate, este perceput ca fiind adevărat. Peste tot este căutată analogia și proporționalitatea. Pitagoreicii. Inventarea antipământului (*Gegenderde*). Schelling... (c) metoda ritmică (*proportio*). Toate concepțiile au fost tratate după o schema, ca și când le-ar fi propriu un anumit ritm ... Kant, ... Fichte, ... Hegel.”

²⁶ *Ibid.* (n. 25294): „Mărturia credinței ... Voința determină intelectul să își dea acordul cu toată certitudinea, ca și când motivele [pentru aceasta] ar fi constrângătoare. Evidentă este numai datoria credinței. Verosimilitatea (*Glaubwürdigkeit*) evidentă nu este adevăr evident. De aceea sunt virtuți certitudinea aleasă în mod liber și credința.”

²⁷ *Ibid.* (n. 25300).

²⁸ *Ibid.* (n. 25296): „Un concept urmează să îl producă (*hervortreiben*) pe altul de la sine, filosoful trebuie să fie numai un observator imparțial al acestui lucru. Conform cu aceasta, măsura în trei timpi nu ar fi de fapt o metodă, ci ar fi legea găsită pentru a osifica în mod pasiv metoda. Însă, desigur, că ea nu a luat naștere pe această cale. Autoamăgire. Puse laolaltă în mod artificial și sofistic, dobândesc astfel o desfășurare aparent regulată. Ce este, așadar, hotărâtor aici? Răspuns: motive poetice!”

²⁹ *Ibid.* (n. 25300): „Și metoda matematică trebuie respinsă. Ea doar pare exactă. Acolo unde premisele nu sunt evidente prin sine se petrece o *petitio principii*.”

³⁰ *Ibid.*: „Și metoda intuitivă trebuie respinsă. Ea este imposibilă în raport cu orice adevăr filosofic. De ce nu [este ea valabilă] și pentru [cunoșterea] matematică, care, totuși, este atât de evidentă? De ce nu și pentru cunoașterea fizică, mai ales că știm despre corpurile fizice că sunt cel mai simplu și mai la îndemână obiect al cunoașterii? De ce a fost ea străină celor mai mari gânditori? Confuzia dintre intuiție și sesizarea dintr-o privire (*Erfassen mit einem Blick*). Ea se bazează în parte pe falsă cunoaștere (*theoria*), în parte pe nesocotirea deosebirii dintre natural și supranatural.”

și reformulează teme preluate din alte discipline sau tradiții. Cu privire la percepția internă sau, mai precis, la evidența reflexivă, intuiția poate fi interpretată ca un act de cunoaștere acoperind întregul domeniu al cunoașterii asertorice și apodictice, pe care deducția – abordată din această perspectivă – o convertește într-un set de concepte a priori derivate; în schimb, metoda inducției prin recursul ei la fenomene similare sau parțial identice pregătește calea epistemică pentru a pune în evidență în cadrul experienței concrete structuri generale și universal valide. Este binecunoscut că tânărul Brentano privea această metodă ca paradigmatică pentru întreaga filosofie. „*Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est.*”³¹ Totuși, remarcabila carieră a acestei teze în filosofia contemporană ar putea fi la fel de bine datorată unei interpretări neglijente a ei.

Presupusa afinitate dintre științele naturii și filosofie pare a nu fi doar mai complexă decât ar fi cineva înclinat să creadă, ci, de asemenea, mai fragilă și mai problematică, după cum Brentano însuși recunoaște. „Numai metoda științelor naturii a mai rămas. Aceasta nu înseamnă însă că filosofia se bazează pe științele naturii”³². Din faptul că Brentano nu a fost capabil „să își împlinească scopul de a dezvolta întregul filosofiei prin adoptarea metodei din științele naturii”³³ s-ar putea, desigur, concluda că exigențele de ordin conceptual și metodologic din cadrul acestui proiect nu se bazau pe fundamente solide. Pe de altă parte, considerarea diferențelor dintre științele naturii și filosofie ca fiind un subiect deschis s-ar putea dovedi mult mai importantă decât clasarea lor ca subiect închis. Brentano a indicat în mod repetat incongruența transpunerii directe a metodelor științelor naturii în „domeniile intelectului”³⁴. El cunoștea foarte bine „soarele matematic”³⁵ al lui Ampère, „care aruncă cea mai penetrantă lumină asupra tuturor obiectelor doar pentru a le diminua, pentru a le epuiza complet.” Criteriile din științele naturii pot fi transferate în filosofie numai prin „analogie” sau, după cum afirmă Brentano, în sensul „cercetării proporționale (*proportional research*)”³⁶ prin care metodele exacte ale științelor sunt transferate „proporțional” și adaptate. Această nuanță a fost adesea trecută cu vederea. Când Brentano insistă că filosofia ar trebui să procedeze „prin analogie cu științele naturii”³⁷, nu se referă la o aplicare directă a unor metode străine într-un domeniu de cercetare care poate fi pătruns numai prin

³¹ ZPh, p. 136.

³² Ms. H45: *Gesch. d. Phil.* (n. 25301). Totuși, Brentano în perioada lui târzie începe tot mai mult să identifice aceste metode: „Corect practică, filosofia trebuie ... să aibă o metodă identică în mod esențial cu metoda altor științe” (LWÖ, p. 32).

³³ Cf. L. Gilson, *Brentano on Sciences and Philosophy*, în McAlister, *op. cit.* p. 78.

³⁴ ZPh, p. 75 și urm. și Ps. II, p. 172 și urm. (*Vom Versuch, die Logik zu mathematisieren*).

³⁵ DPs, p. 76.

³⁶ Ms. H45: *Gesch. d. Phil.* (n. 25301): „În domeniul filosofic numai cercetare *proporțională*. La fel cum ramuri diferite ale științelor naturii cercetează proporțional. Observație și experiment, îndeosebi observație de sine. Aceasta a fost metoda primilor filosofi. Ei posedau, așadar, atât metoda, cât și interesul corect.”

³⁷ ZPh, p. 8; 45.

reflecție și care necesită o atitudine epistemică specifică pentru a-și percepe obiectele și a le descrie. Este adevărat că cercetarea filosofică, după cum admite Brentano nu lipsit de admirație, ar trebui să ia ca model „exactitatea” științelor naturii, dar asta nu presupune decât să ia în considerare (*mitberücksichtigen*) metodele și rezultatele investigațiilor empirice care trebuie utilizate doar ca instrumente. Filosofia trebuie să-și dezvolte *propria* metodă.

Dacă definim subiectul filosofiei ca subsumând întreg domeniul „obiectelor” empirice, așa cum este el sesizat în „percepția internă”, atunci ne confruntăm cu o ambivalență pe care – contrar lui Husserl – Brentano o rezolvă în favoarea *percepției* înseși. Astfel ceea ce Brentano încearcă să clarifice și să descrie nu este „obiectul” din actul percepției sau, după cum ar spune Husserl, „noema”, ci „elementele” conștiinței și „modul lor de legătură”³⁸. Proiectul „psihologiei descriptive” sau, după cum specifică Brentano într-un sens strict epistemologic, al „fenomenologiei”³⁹, încearcă să investigheze „viața psihică” a omului cu privire la „toți constituenții ei” (*sämtliche Grundbestandteile*), ceea ce, de altfel, presupune și implică deciziile unei ontologii predominant reiste. „Metoda descriptivă” nu numai că implică, dar de asemenea lucrează cu un set de proceduri exclusiv epistemice precum „*Erleben* (trăire)”, „*Fixieren* (fixare)”, „*Bemerken* (observare)”, „*induktive Verallgemeinerung* (generalizare inductivă)” și „*deductive Verwertung* (valorificare deductivă)”⁴⁰. Acest model epistemic al descrierii este aplicat actelor psihice și corelatelor lor. Cineva ar putea fi înclinat în acest context să se gândească la metoda lui Husserl a „descrierii eidetice”. Totuși, diviziunile categoriale subiacente actelor psihice și tendința de a „clasifica” fenomenele psihice sistematic sugerează o proveniență mai degrabă tradițională a acestui tip de descriere. Într-adevăr, Brentano pare să depindă de *definitio descriptiva*⁴¹ tradițională, utilizată de numeroase științe precum geografia, botanica sau anatomia. Pe de altă parte, metoda descriptivă dezvoltată de Brentano la un nivel pur „teoretic” contrastează în mod curios cu lipsa de cercetări practice și experimentale, pe care el le susținea în principiu. Încă de la începutul carierei lui academice la Viena, Brentano insista asupra importanței experimentelor în știință și a solicitat public – în zadar însă – un „institut de psihologie experimentală”⁴².

³⁸ Cf. DPs, p. 2.

³⁹ Textele relevante (Ms. M96: *Würzburger Metaphysikkolleg*) vor fi editate de W. Baumgartner.

⁴⁰ Cf. DPs, p. 28 și urm.

⁴¹ Acesta este un domeniu deschis la cercetare. Se pare că anumite trăsături ale metodei „descriptive” a lui Brentano poate fi identificate la J. St. Mill, A. Bain și A. Comte. Totuși, exemplele geografice („*Geognosie*” și „*Geologie*”) sunt în mod evident preluate de la W. Whewell, *Geschichte der induktiven Wissenschaft*, Stuttgart, 1841. Exemplarul de lucru al lui Brentano conține numeroase note de subsol. Pentru a rezolva această problemă, ar trebui verificată *Handbibliothek* a lui Brentano, care conține un număr considerabil de lucrări despre științele naturii și despre istoria lor.

⁴² ZPh, p. 51 și urm.; LWÖ, p. 15.

Este interesant de menționat că nu numai reflecțiile metodologice ale lui Brentano, ci – și asta chiar în mai mare măsură – și subiectele cercetărilor lui filosofice sunt împletite cu numeroase referințe istorice care influențează, direct sau indirect, interpretările problemelor filosofice în discuție. În ceea ce privește problema referitoare la cât poate sau nu poate contribui istoria la „descoperirea adevărului” în filosofie, Brentano propune o teorie surprinzător de flexibilă a hermeneuticii istorice.

III

În cursul său de istoria filosofiei, tânărul Brentano, pe atunci *Privatdozent* în Würzburg, a supus vastul material istoric discutat unei scheme precise de evaluare. Însemnările asupra „istoriei filosofiei din Antichitate până în vremurile noastre” sunt marcate de câteva criterii epistemice precum „concept”, „scop”, „metodă” și „diviziune”⁴³, ceea ce sugerează că istoria ar putea deveni *inteligibilă* în contextul anumitor reguli logice și epistemologice, care sunt utilizate în general în cercetarea științifică. Acesta este contextul teoriei timpurii a hermeneuticii istorice brentaniene.

Într-un sens „obiectiv” sau foarte general, noțiunea de istorie se aplică la „ceea ce s-a întâmplat” sau, după cum spunea Brentano, într-un joc de cuvinte etimologic „*Geschichte... sei nichts anderes als das Geschehene* (istoria... nu este nimic altceva decât ceea ce s-a întâmplat)”. Într-un sens mai accentuat „subiectiv”, istoria poate fi înțeleasă ca și *cunoaștere*⁴⁴ a acestor întâmplări trecute, dar obiective sau, mai precis, ca și „cunoaștere și expunere” a ceea ce i s-a „întâmplat” omului (*Erkenntnis und Darstellung der Erlebnisse des Menschen*). Istoria filosofiei se extinde către aceste sfere subiective și obiective. Totuși, se concentrează asupra *Erlebnisse* (trăirilor) pe care oamenii le-au experimentat în încercările lor de a „descoperi” adevărurile inteligibile. „Istoria filosofiei trebuie să informeze asupra descoperirii acestor adevăruri precum și asupra tentativelor care au dus la aceste descoperiri sau, cel puțin, ar fi trebuit să ducă la ele, ca și asupra circumstanțelor care au fost favorabile sau nefavorabile acestui proces”⁴⁵. S-ar putea menționa aici că această formulare complicată indică deja ideea pe care Brentano o va dezvolta mai amănunțit în contextul ontologiei reiste: ceea ce – în sens restrâns – nu este nici filosofie, nici știință, nici măcar istorie ca atare, ci doar acest individ, aici și acum, care, în aceste circumstanțe concrete, lucrează, gândește și se străduiește să găsească adevărul. Istoria filosofiei trebuie să servească omului. Astfel, interpretarea filosofică a istoriei nu se termină la Brentano așa cum se

⁴³ Cf. GGPh, p. 1–23. Introducerea (*Einleitung*) la cursurile lui Brentano asupra *Geschichte der Philosophie* (Würzburg, 1870) a fost păstrată în diferite, posibil trei, versiuni.

⁴⁴ Cf. GGPh, p. 4.

⁴⁵ Ms. H45: *Gesch. d. Phil.* (n. 25279); cf. și GGPh, p. 14 și urm.

termină la Renan, printr-o „transformare”⁴⁶ a filosofiei în istorie a filosofiei, nici nu culminează într-o sugestie mai degrabă malițioasă, precum cea carteziană, de a „uita” pur și simplu istoria⁴⁷.

Într-un anume sens, în ceea ce privește cultura intelectuală a umanității, istoria filosofiei se poate ocupa cu fapte pur istorice, dar, în sens restrâns, țintește către adevăr. „Țelul ultim al istoriei filosofiei trebuie să fie întotdeauna expunerea adevărului (*Herausstellung der Wahrheit*)”⁴⁸. Desigur, în știință nu există „*eine deutsche Wahrheit* (un adevăr german)”⁴⁹. Chestiunea metodei sau a hermeneuticii istorice rămâne astfel subordonată acestui țel, care este, în orice epocă, practic același. Procedurile hermeneutice pe care tânărul Brentano însuși le aplica diverselor texte din tradiția filosofică încearcă să scoată în evidență „viziunile” (*Ansichten*) principalilor autori, „valoarea și adevărul” lor (*Wert und Wahrheit*), „ordinea lor cronologică” (*nach Philosophen*) sau, preferabil, „ordinea lor tematică” (*nach Materien*), care, în anumite cazuri, ar putea fi mai eficientă. Dar, din nou, „metoda” trebuie să descopere și să pregătească „calea care va conduce spre adevărul filosofic” (*Weg zur philosophischen Wahrheit*). Această perspectivă epistemologică domină tehnica hermeneutică⁵⁰.

Ulterior, în timpul carierei sale academice din Viena, Brentano a dezvoltat aceste schițe timpurii într-o hermeneutică explicită a „cercetării istorice în domeniile filosofice”⁵¹. Ocazia nemijlocită a acestui fapt ar fi putut fi controversa dură (și jignitoare) cu E. Zeller⁵² asupra normelor unei interpretări adecvate a filosofiei grecești, în general, și a lui Aristotel în special. Privirea lui sceptică asupra Berlinului („*Blick auf Berlin*”) este dezamăgită de atitudinea cercetărilor istoriciste și de încercarea lor de a „transforma știința în istoria științei și de a face

⁴⁶ În Ms. H39 (*Zur Methode*, I) Brentano face trimitere la E. Renan, *L'Averroès et l'averroïsme*, în *Oeuvres Complètes*, III, Paris 1953, p. 15: „... ce qu'on recherché dans l'histoire de la philosophie, c'est beaucoup moins de la philosophe proprement dite que l'histoire.”

⁴⁷ Cf. Ms. H3: *Descartes. Meditationen*. (n. 25002): „În ceea ce îl privește pe el [pe Descartes], a uitat iarăși totul ... când a ajuns la maturitate”; cf. și GGPh, p. 16.

⁴⁸ GGPh, p. 16: „Țelul ultim al istoriei filosofiei trebuie să fie permanent stabilirea adevărului.”

⁴⁹ Ps. I, p. 2: „O psihologie națională, fie ea și una germană, are voie să existe la fel de puțin pe cât are voie să existe un adevăr specific german.”

⁵⁰ Ms. H45: *Gesch. d. Phil.* (n. 25263): „Vom prezenta pe cât posibil complet *destinul* autorului și, apoi, trăsăturile fundamentale și *coerența interioară a sistemului său*; vom fi atenți cu precădere la *metoda sa de cercetare* și vom examina *adevărul* rezultatelor acestei metode; vom evidenția *poziția* lui istorică (*seine historische Stellung*), influența (*Wirksamkeit*) sa durabilă asupra epocilor care i-au urmat, în fine, vom cita anumite pasaje din scrierile lui cu scopul de a-i cunoaște *modalitatea de expresie*, întrucât și aceasta este caracteristică pentru el și ne ajută în mare măsură să îl cunoaștem și să ne familiarizăm cu el. La multe alte aspecte nu ne vom referi în schimb decât fugitiv...”

⁵¹ Ms. H39: *Zur Methode der historischen Forschung auf philosophischem Gebiet* (aprilie 1888). Acesta este textul conferinței inaugurale ținute de Brentano la *Philosophische Gesellschaft* în Viena; cf. și ZPh, p. 159, nota 1.

⁵² Cf. ALU, p. 1 și urm. și 39 și urm.

același lucru și cu filosofia”⁵³. În contrast cu acest viitor destul de neplăcut, Brentano privește „pământul virginal al Vienei” ca unul mult mai favorabil, de vreme ce aici, crede el, „vechea concepție” (*alte Lehre*) cooperează cu științele experimentale tinere⁵⁴. Acest tip nou și modern de cercetare științifică părea să fie germenul unei „viitoare” filosofii, în vederea căreia Brentano a muncit până la sfârșitul vieții. Mai mult, acest nou tip științific de filosofie a fost promovat de numeroși „susținători” (*Träger*) și dezvoltat de „tinere talente” (*junge Talente*). Se cade menționat că aceste circumstanțe externe n-au fost deloc neimportante pentru Brentano, de vreme ce el considera că filosofia, datorită relevanței ei pur „teoretice”, are un statut social și politic destul de lipsit de putere.

Potrivit lui Brentano, există, în principiu, patru directive hermeneutice⁵⁵ de care ar trebui să fie guvernată cercetarea istorică a filosofiei nu doar din Berlin, ci de pretutindeni. Totuși, chiar de la început, selecția temelor (*Auswahl der Themen*), care ar trebui aplicată și științelor naturii, pare să ridice o problemă de neîntrecut. Dacă alegem – ceea ce ar și trebui să facem – un subiect *istoric* potrivit unui criteriu *filosofic*, este clar că primul pas înspre istorie conduce deja în afara ei. Brentano, care este conștient de acest puzzle, optează cu rigurozitate pentru „sensul filosofic” al istoriei. S-ar putea obiecta, desigur, că istoria în sensul său propriu, veritabil istoric, pare să fi fost uitată în cazul acesta. Totuși, Brentano ar răspunde că istoria ca atare nu există. Sau ea există numai în măsura în care un subiect este capabil să reprezinte un obiect ca distanțându-se (*abstehend*) de „acum”. Nucleul istoriei nu pare a fi istoric. Al doilea criteriu privește „înțelegerea” (*Verständnis*) textelor în general și, de asemenea, explicarea numeroaselor transmisii fragmentare ale documentelor literare, în special în filosofia greacă timpurie. Problema centrală a lui Brentano este interpretarea *conceptuală* a acestor texte. În acest context, el folosește modelul „întregului” (*Ganzes*) și al „părților” (*Teile*) lui, o schemă potrivit căreia interpretarea unui detaliu trebuie să fie legată de întreaga operă a unui autor, iar acest autor trebuie de asemenea privit în relație cu predecesorii săi. Totuși, norma decisivă a interpretării este o maximă din filosofia medievală pe care Brentano a admirat-o toată viața: scolasticii încercau să explice un text prin „*Nach- und Mitdenken* (a-medita-filosofic-laolată-cu și a-medita-pe-urmele-a)”⁵⁶, prin încercarea de a-l aborda „printr-o gândire care vine în întâmpinarea lui” (*denkend entgegenkommen*). Pentru a diminua „pericolul” pe care această abordare pur intelectuală ar aduce-o cu sine, Brentano insistă nu numai pe faptul că o

⁵³ Ms. H39: *Zur Methode*, 1; cf. nota 46.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Ms. A154: *Zur Methode Aristotelische Studien* (n. 04890): „... pe atât de mult superioritatea interpretării lor în câteva dintre cele mai importante cazuri ne determină să presupunem că și în modul lor de cercetare se află ceva valoros, ceva pe care noi l-am pierdut ... a-medita-filosofic-laolată-cu și a-medita-pe-urmele-a (*das philosophische Mit- und Nachdenken*).”; cf. și Ms. EL55: *Gegen den Vorwurf scholastischer Methode*.

interpretare trebuie să „reflecte” (*widerspiegeln*) textul, ci și pe aceea că interpretul trebuie să-și „transforme propria subiectivitate în subiectivitatea autorului”, pentru a și-l „asimila” (*verähnlichen*). Această „asimilare” (*Verähnlichung*) este premisa esențială a înțelegerii unui text. În consecință, ca un rezultat mai degrabă ambiguu al acestui punct de vedere, dificultatea problemelor privind „autenticitatea” (*Echtheit*) unui text pare a fi mai puțin importantă. Acest al treilea criteriu al hermeneuticii brentaniene, aplicabil filologiei într-un sens restrâns, este discutabil. Abordarea „hiper-criticistă” [din Berlin I. T.] se afla într-un avantaj lejer: de vreme ce s-a stabilit cu siguranță canonul textelor fundamentale, ea este înclinată să se alăture „laturii conservatoare” în chestiuni controversate. Și [conform ei, I. T.], despre multe texte ne semnificative cel mai bine ar fi să spunem: „Să-i îngropăm pe cei morți filosofic împreună cu morții.” Ultimul, cel de-al patrulea criteriu, presupune „critica și evaluarea” (*Kritik und Wertung*) textului. Din acest punct de vedere, Brentano pare a judeca situația istorică complexă a unui autor cu o flexibilitate remarcabilă: drept circumstanțe istorice variate ale unui sistem filosofic (probabil și ale *Berliner Schulpolizei* [poliției universitare berlineze])⁵⁷, precum remarca Brentano tăios) ar putea fi considerate viața unui autor, capacitatea lui de a gândi, ca și eforturile depuse de predecesorii săi. Având în vedere aceste aspecte hermeneutice, o interpretare nu ar trebui să indice neapărat deficiențele unui sistem filosofic, ci mai degrabă – după cum afirma Brentano – „punctele sale tari”. Este evident că acest tip de hermeneutică converge cu țelul lui Brentano în studiile sale asupra lui Aristotel, anume cercetarea „afinității” (*Kongenialität*) cu autorul.

Cu toate acestea, sublima exclusivitate a acestei metode nu a rămas necontestată. Se pare nu numai că Brentano subestima eficiența metodelor istorice și filologice, ci și că se temea de ele. Metoda filologică, în ciuda valorii indisputabile a reconstrucției reflexive a istoriei, insistă pe *faptul* istoric, cu privire la care filosofia – nu numai în privința istoriei – e aproape gata să cedeze.

IV

Putem distinge două perioade ale interpretării istoriei filosofiei la Brentano. Tânărul Brentano încerca să se apropie de tradițiile antice, medievale și moderne ale filosofiei într-un ciclu de prelegeri⁵⁸, în care pune accent pe ascensiunea și decăderea istorică. În acest context, teoria celor „patru faze” cu modelul său istoric este principiul dominant. Ulterior, în perioada petrecută la Viena, când Brentano a

⁵⁷ Brentano, care îl citează pe J. F. Fries (*Geschichte der Philosophie*, Halle 1840), afirmă, nu lipsit de sarcasm, că „în acord cu influența ei considerabilă, doctrina hegeliană aparține mai degrabă istoriei poliției universitare din Berlin, decât istoriei filosofiei; căci, spre deosebire de celelalte concepții filosofice, ea a fost favorizată o lungă perioadă de timp de ministeriatul Altenstein”.

⁵⁸ Cf. GGPh (1963) și GMPh (1980). Textul cursului lui Brentano despre *Geschichte der Neueren Philosophie*, text ce conține H-Mss, este publicat.

început să se concentreze pe propriile sale cercetări, îi plăcea să oglindească diversele sisteme ale tradiției filosofice în *propriile lucrări*. Totuși, în ambele perioade, procedura hermeneutică este esențialmente aceeași. De altfel, nu există nicio cotitură copernicană în filosofia lui Brentano.

Dacă cineva ar căuta contextul istoric al acestei perspective atât de evident neistorice asupra istoriei, ar afla nedumerit că nu există un astfel de context. Metoda lui Brentano nu este cu siguranță o „hermeneutică a violenței” și nici nu prezintă vreo afinitate cu tradiția clasică a lui Schleiermacher, care a încercat să redescopere și să salveze „demnitatea” unică a fiecărei epoci istorice. Trăsătura esențială a metodologiei lui Brentano devine clară prin intermediul unor termeni oarecum insignifianți atunci când el scrie: autorul „vrea să spună”, „indică” sau „trimite la” o soluție sau, pe de altă parte, când scrie că formulările autorului ar fi trebuit să fie „mai bune”, „mai clare” sau „mai exacte”. Cu alte cuvinte, Brentano încearcă să corecteze și să restaureze tradiția filosofică. Nu o abandonează, ci o salvează ca pe o „moștenire”, pe baza căreia să fie clădită „viitoarea”⁵⁹ filosofie. Există o indiscutabilă continuitate a filosofiei: „Știința nu începe de fiecare dată din nou în mintea fiecăruia.”⁶⁰ Pe de altă parte, această tradiție pare a fi marcată de o lege a gravitației trăgând-o înapoi către un singur om, Aristotel, „omul tuturor timpurilor”⁶¹. El este, conform aprecierilor lui Brentano, *Filosoful* care a dominat Evul Mediu⁶² și perioada modernă⁶³ până la Brentano⁶⁴. Cu o rezervă, totuși: poate că Aristotel a avut primul cuvânt în filosofie, dar nu îl are și pe ultimul.

Ceea ce „există” nu e nici ieri, nici mâine, ci „acum” – „frontiera”⁶⁵ în continuă schimbare a continuumului timpului, în al cărui cuprins, fiecare, chiar și filosoful care gândește o idee atemporală, trăiește în sens propriu, lucrează și își conduce cercetările lui limitate. Devine clar aici că pentru Brentano „prezentul” (*Gegenwart*) cântărește mai mult decât trecutul. Un obiect poate fi înțeles ca eveniment *istoric* numai făcând referire la o persoană, trăind aici și acum, capabilă să îl conceapă „ca distanțându-se” (*abstehend*) de acum. Aceasta înseamnă că istoria poate fi abordată doar indirect. Această relație indirectă sau, cum ar spune

⁵⁹ ZPh, p. 1 și urm., 83 și urm.; LWÖ, p. 32; ANR, p. 392.

⁶⁰ ZPh, 88: „Există o tradiție, o moștenire a cunoșterii, care se menține prin aceea că epocile mai târzii preiau moștenirea celor anterioare.”

⁶¹ Ms. H45: *Gesch. d. Phil.* (n. 25677): „Aristotel nu este doar un filosof al Antichității grecești, ci, pentru a spune așa, este omul tuturor timpurilor.”

⁶² „Lucrările fundamentale” (*Hauptwerke*) ale filosofiei scolastice ar fi fost, conform lui Brentano, numai „comentarii ale textelor lui Aristotel” (Ms. H45, n. 25677).

⁶³ Nu Kant, ci Leibniz este „Aristotel al timpurilor moderne” (GAE, p. 34; VPhPh, p. 24); cf. și Ms. A 1: *Leibniz und Aristoteles*.

⁶⁴ WE, p. 88: „Nu a gândit el în mod esențial ca și noi?”; cf. și ANR, 291: „Născut într-o perioadă de jalnică decădere a filosofiei, a trebuit mai întâi să-mi fac ucenicia la un maestru și nu am putut găsi niciun altul mai bun decât bătrânul Aristotel, pentru a cărui înțelegere, nu întotdeauna ușoară, a trebuit să folosesc constant comentariile lui Toma din Aquino.”

⁶⁵ RZK, p. 156 și urm. Lipsește încă un studiu asupra teoriei timpului (și a continuumului) la Brentano.

Brentano, „oblică” a omului cu trecutul se extinde către întreaga tradiție științifică pe care filosoful trebuie să o redescopere pentru a răspunde întrebărilor care sunt relevante „acum”.

Traducere din limba engleză de Silvia-Heliana Bogdan

Lista operelor lui Brentano abreviate în text

1. ALU, *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, Leipzig, 1911.
2. ANR, *Die Abkehr vom Nichtrealen*. Mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von F. Mayer-Hillebrand, Hamburg, 1974.
3. DPs, *Deskriptive Psychologie*. Hrsg. und eingeleitet von R. M. Chisholm und W. Baumgartner, Hamburg, 1980.
4. GAE, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*. Hrsg. von F. Mayer-Hillebrand, Bern, 1952.
5. GGPh, *Geschichte der griechischen Philosophie*. Hrsg. F. Mayer-Hillebrand, Bern, 1963.
6. GMPh, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendland*. Hrsg. u. eingeleitet von K. Hedwig, Hamburg, 1980.
7. GPhN, *Geschichte der Philosophie der Neuzeit*. Aus dem Nachlaß hrsg. von K. Hedwig, Hamburg, 1987.
8. LJ, *Die Lehre Jesus und ihre bleibende Bedeutung*. Hrsg. A. Kastil, Leipzig, 1922.
9. LU, *Die Lehre vom richtigen Urteil*. Hrsg. und eingeleitet von F. Mayer-Hillebrand, Bern, 1956.
10. LWÖ, *Mein letzter Wunsch für Österreich*, Stuttgart, 1895.
11. Ps. I, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1874. Nachdruck Bd. 1. Mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von O. Kraus, Leipzig 1924.
12. Ps. II, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1874. Nachdruck Bd. 2. *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*. Mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von O. Kraus, Leipzig 1925.
13. RZK, *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*. Hrsg. und eingeleitet von S. Körner und R. M. Chisholm, mit Anmerkungen von A. Kastil, Hamburg, 1976.
14. RPh, *Religion und Philosophie*. Hrsg. von F. Mayer-Hillebrand, Bern, 1954.
15. VE, *Versuch über die Erkenntnis*. Aus seinem Nachlasse herausgegeben von A. Kastil. Erweitert und neu eingeleitet von F. Mayer-Hillebrand, Hamburg, 1970.
16. VPhPh, *Die vier Phasen der Philosophie*. Mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von O. Kraus, Leipzig 1926.
17. WE, *Wahrheit und Evidenz*. Mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von O. Kraus, Hamburg 1974.
18. ZPh, *Über die Zukunft der Philosophie*. Hrsg. von O. Kraus, Leipzig, 1929.

RELAȚIA DE CONȚINERE INTENȚIONALĂ ȘI PROBLEMA INTENȚIONALITĂȚII SENZAȚIEI LA FRANZ BRENTANO

ION TĂNĂSESCU

Abstract. The paper analyses the relation between the three expressions from Brentano's intentionality passage: "intentional inexistence of an object", "relation to a content" and "direction toward an object". It argues that the Brentanian "relation to a content" is not to be understood as reference to a content in the logical and modern sense, but in the traditional, Aristotelian-Scholastic sense as improper containing of the cognized object in the cognitive faculty.

Keywords: psychology, intentionality, reference, sensory presentation, Brentano

Introducere: cele două teorii ale intenționalității în psihologia brentaniană

Pagina 68 din ediția engleză a *Psychologie vom empirischen Standpunkte* (*Psihologia din punct de vedere empiric*, 1874) a lui Franz Brentano este locul clasic al teoriilor contemporane ale intenționalității¹. La această pagină Brentano a reintrodus problema intenționalității în filosofia contemporană, spunând: „Orice fenomen psihic este caracterizat prin ceea ce scolasticii Evului Mediu numeau *inexistența intențională... a unui obiect* („*die intentionale... Inexistenz eines Gegendstandes*” / „*intentional inexistence of an object*”) și prin ceea ce noi am numi, deși nu cu expresii complet clare, *relația cu un conținut* („*die Beziehung auf einen Inhalt*”), *direcția spre un obiect* („*die Richtung auf ein Objekt*” / „*the*

¹ Brentano, F. (1874) *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1874, pp.115 f. / *Psychology from an Empirical Standpoint*, ed. Kraus, O. & McAlister, L., trans. Rancurello, Antos C. et al., London, Routledge, 1995, p. 68; în continuare mă voi referi strict la această ediție, la care voi trimite sub sigla PeS; o altă siglă des utilizată va fi DP pentru F. Brentano, *Descriptive Psychology*, ed. and trans. Müller, B., London, Routledge, 1995. Precizez de la bun început că textul de față constituie prima parte, cea expozitivă, a unui studiu mai amplu asupra problemei intenționalității senzației. Întrucât scopul textului nu este să critice modul în care a fost interpretată teoria brentaniană a intenționalității, ci să propună o interpretare proprie a ei, mă voi referi aproape exclusiv la principalele opere psihologice brentaniene și voi lăsa la o parte în foarte mare măsură literatura secundară (asupra acestui subiect v. Antonelli, Mauro, *Seiendes, Bewußtsein, Intentionalität im Frühwerk von Franz Brentano*, Freiburg/München, Karl Alber, 2001 și studiile conținute în volumul editat de mine, *Franz Brentano's Metaphysics and Psychology*, București, Zeta Books, 2012); adaug de asemenea că interpretarea propusă aici dezvoltă analizele mele din I. Tănăsescu, *Asimetria intenționalului la Brentano*, în *Conceptul de intenționalitate la Brentano* (ed. I. Tănăsescu), București, Paideia, 2002, pp. 5-18, și *id.*, *Problema inexistenței intenționale la Franz Brentano. Aspecte tradiționale și moderne*, în *Intenționalitatea de la Plotin la Levinas: Metamorfozele unei idei* (eds. C. Ciocan, D. Lazea) București, Editura Universității din București, 2005, pp. 53–73.

direction towards an object”) (prin care aici nu trebuie înțeleasă o realitate) sau *obiectualitatea (Gegenständlichkeit) immanentă*.²

Una dintre tezele centrale ale acestui studiu este aceea că acestor expresii le revin sensuri *mult prea diferite* în psihologia brentaniană pentru a putea fi interpretate unitar. După cum o să arăt mai jos, acest lucru se explică prin faptul că ele provin din tradiții diferite, greu de conciliat: tradiția metafizică aristotelico-scolastică și perspectiva modernă asupra cunoașterii sensibile și asupra judecății și fenomenelor emoționale.

Înainte de a prezenta această teză, doresc să fac următoarele precizări: este una dintre presupuzițiile fundamentale ale acestui studiu ideea că obiectul cu care actul psihic se află în relație în primă instanță este obiectul immanent³. Ca urmare, în deplin acord cu Brentano, atunci când voi vorbi de relația sau de direcția spre un obiect, voi avea în vedere, cel puțin la un prim nivel al analizei, acest obiect immanent, urmând ca abia în partea care va urma a acestui studiu să abordez raportul dintre actul psihic și obiectul lui immanent, pe de o parte, și obiectul extramental reprezentat de obiectul immanent, pe de altă parte.

Această idee fundamentală poate fi exprimată și în felul următor: teoria intenționalității așa cum este expusă în pasajul intenționalității (în continuare PI) nu este o teorie a modului în care se raportează actele psihice cu obiectele lor imanente la obiectele extramentale reprezentate prin ele, ci este, în primul rând, o teorie despre cea mai pregnantă notă distinctivă care separă fenomenele psihice de cele fizice. Pentru Brentano, stabilirea acestei note are un rol deosebit în edificarea psihologiei ca știință empirică, întrucât astfel (i) se delimitează domeniul ei de cercetare, lumea fenomenelor psihice, de domeniul de cercetare al științei naturii, lumea fenomenelor fizice, și (ii) se creează cadrul necesar ordonării și clasificării fenomenelor psihice în cele trei clase fundamentale ale lor: reprezentările, judecățile și fenomenele emoționale; după cum voi arăta mai jos, tipul de relație cu obiectul immanent nu constituie doar criteriul fundamental de departajare a psihicului de fizic, ci și, mai departe, al departajării principalelor clase de fenomene psihice⁴.

Cele tocmai spuse ne impun să distingem între două teorii ale intenționalității: (i) intenționalitatea ca teorie a celei mai pregnante note distinctivă a psihicului în raport cu fizicul (TI1) și (ii) intenționalitatea ca teorie a raportării actelor psihice la obiectele extramentale reprezentate prin obiectele imanente, fie acestea obiecte sensibile sau abstracte (TI2). Relația dintre cele două poate fi

² PeS, p. 68, sublinierile mele; textul citat face parte din capitolul despre deosebiriile dintre fenomenele psihice și fizice din *Psihologia* din 1874. Acest text este tradus de mine în antologia *Conceptul de intenționalitate la Brentano*, p. 23–55. După cum am menționat, în continuare mă voi referi strict la edițiile engleze ale lucrărilor lui Brentano întrucât modul în care au fost traduse în engleză cele trei sintagme subliniate de mine în text este important pentru tema acestui studiu; din acest motiv, las netradusă în engleză, cel puțin momentan, expresia „*die Beziehung auf einen Inhalt*”.

³ PeS, p. 32–3, DP, p. 138.

⁴ PeS, p. 150–5.

descrișă considerând TI2 ca pe o explicitare și dezvoltare a TI1 care clarifică în mod expres un aspect implicat, dar nedezvoltat ca atare, în TI1, anume relația dintre obiectul immanent și obiectul extramental pe care el îl reprezintă.

Elementele de bază ale TI1 sunt actul psihic cu relația cu un conținut sau direcția spre un obiect proprie lui, pe de o parte, și obiectul immanent, pe de altă parte. Dacă interpretăm acest ultim obiect în acord cu tema acestui studiu, anume în calitate de obiect immanent actului psihic al senzației, deci ca fenomen fizic, atunci, pe baza celor spuse în lucrarea din 1874, pot fi puse în evidență două perspective de abordare a fenomenului fizic: (i) în corelație cu actul psihic al cărui conținut este și (ii) în corelație cu obiectul extramental al cărui semn este⁵. Conform cu aceasta, se poate vorbi de un dublu statut al fenomenului fizic în *Psihologia* din 1874, anume fenomenul fizic (i) în calitate de *conținut al senzației* și (ii) în calitate de *semn al cauzei fizice* a cărei acțiune asupra organului de simț produce apariția respectivului fenomen în conștiință. Acest ultim aspect indică în același timp cum se poate trece de la TI1 la TI2, întrucât conceperea conținutului senzației ca semn trimite de la bun început la obiectul extramental pentru care el stă. Din punctul meu de vedere, acest fapt are o triplă semnificație: (i) arată că în lucrarea din 1874 distincția obiect immanent – obiect extramental reprezentat prin acest obiect este realizată cel puțin la nivelul actului senzației⁶; (ii) arată că relația senzației cu conținutul ei fenomenal nu constituie decât o parte dintr-o relație mai amplă al cărei ultim element nu este constituit de obiectul immanent, ci de obiectul reprezentat de el, de cauza fizică în cazul senzației; (iii) arată că actul senzației se raportează în ultimă instanță nu la fenomenul fizic pe care îl conține, ci la obiectul sau cauza fizică la care acest fenomen trimite. Clarificarea acestei ultime relații conduce, așadar, din TI1 la TI2. După cum am spus însă, edificarea psihologiei ca știință presupunea, pentru Brentano, în 1874, departajarea clară a trăsăturilor fenomenelor psihice de trăsăturile fenomenelor fizice pe care ele le conțin; ea nu implica deci nici clarificarea relației dintre aceste fenomene și obiectele al căror semn ele sunt și nici, pe un plan mai general, clarificarea explicită a raportului dintre conținutul sau obiectul immanent actului și obiectul reprezentat prin el.

Cele tocmai spuse arată că presupoziția de la care pornește acest studiu, anume că actele psihice sunt orientate la un prim nivel al analizei spre obiectele imanente lor, are o natură strict metodică: nevoia de a edifica psihologia ca știință empirică prin separarea psihicului de fizic l-a determinat pe Brentano să se orienteze spre notele specifice celor două clase de fenomene, aflate, ambele în conștiință. Din acest motiv, el nu a clarificat ca atare în mod explicit semnificația pe care o are relația dintre fenomenele fizice cu cauza la care ele trimit pentru o teorie a

⁵ PeS, p. 6–7, 14, 68, 75–6.

⁶ Trebuie însă spus că atunci când Brentano, după anul 1904, va oferi o soluție finală raportului dintre conținutul și obiectul extramental al reprezentării el nu va acorda niciun fel de importanță acestei distincții prezente deja în psihologia lui la nivelul actelor senzoriale, ci va avea în vedere în primul rând problema reprezentărilor nominale (PeS, p. 251–8).

intenționalității interesată de explicarea modului în care se raportează actele psihice cu obiectele imanente lor la obiectele extramentale⁷.

Deși în cadrul lor nu vor lipsi trimiterile la TI2, următoarele părți ale acestui studiu se ocupă de aspectele esențiale ale TI1. Expresiile psihologiei brentaniene care constituie limbajul acestei teorii sunt: „inexistența intențională (sau poate mentală) a unui obiect”, „obiectualitatea (*Gegenständlichkeit*) immanentă”, „a fi obiectual în ceva”, „a fi obiectual immanent”, obiectul este „prezent (*gegenwärtig*)” în conștiință, „fenomenele psihice ... conțin intențional în sine un obiect”, „relația (*die Beziehung*) cu un conținut”, „relația cu obiectul immanent”⁸.

În partea care va urma a studiului mă voi ocupa în schimb de TI2 și voi aduce argumente suplimentare în favoarea ipotezei potrivit căreia TI2 este o explicare și o dezvoltare a lui TI1. În acest scop voi folosi un text din prelegerile de logică ținute cu șase ani înainte de apariția *Psihologiei din punct de vedere empiric*, text în care Brentano abordează, de data aceasta în mod explicit, raportul actului atât cu obiectul immanent, cât și cu obiectul reprezentat prin acest obiect. Expresiile *Psihologiei* din 1874 care pot fi interpretate în sprijinul TI2 sunt în primul rând expresiile formate cu verbul „a apărea” folosit în legătură cu termenul „obiect”: „ceva apare în conștiință” sau „vorbit de o reprezentare ori de câte ori ne apare ceva”⁹. După cum se observă, aceste expresii permit înțelegerea conținutului actului în corelație cu obiectul extramental care apare sau este reprezentat în conștiință prin intermediul obiectului immanent.

Alături de expresiile amintite mai sus, care pot fi interpretate cu ușurință conform uneia dintre cele două teorii, trebuie precizat că în psihologia brentaniană există expresii ambigue, care pot fi interpretate în cadrul ambelor teorii, și anume „relația cu un obiect” (*Beziehung zum Objekt*) și „orientarea spre un obiect (prin care aici nu trebuie înțeleasă o realitate)”¹⁰. În ambele cazuri, termenul „obiect” este ambiguu, întrucât poate fi înțeles atât ca obiect immanent, cât și ca obiect extramental reprezentat prin obiectul immanent. Precizez de la bun început că în prima secțiune a acestui studiu prin termenul „obiect” voi înțelege exclusiv obiectul immanent și că această interpretare este bine fundată în textele psihologiei brentaniene.

O altă ambiguitate importantă în acest context este cea a termenului „direcție”: numește „direcția spre un obiect” un aspect diferit al actului de aspectul numit de expresia „relația cu un conținut” sau ambele numesc una și aceeași caracteristică a actului? Dacă răspunsul este că cele două expresii numesc unul și același aspect, atunci, oricât de banal ar putea suna această ipoteză, am putea

⁷ Așa cum arată cea de a V-a *Cercetare logică*, Husserl, care a elaborat în mod explicit o teorie a intenționalității în acest sens, a acordat mult mai puțină atenție decât Brentano intenționalității ca trăsătură care separă fenomenele psihice de cele fizice (v. E. Husserl, *Cercetări logice* II, trad. Ch. Ferencz-Flatz, I. Tănăsescu, București, Humanitas, 2012, p. 217–470).

⁸ PeS, p. 62, 67–8, 152.

⁹ PeS, p. 62, 153.

¹⁰ PeS, p. 68, 152.

considera că în PI (pasajul intenționalității) Brentano a folosit termenul direcție doar din considerente stilistice, anume pentru a evita repetarea termenului „relație” în sintagme care urmau una după alta: în loc de „*die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Object*”, am fi avut în PI „*die Beziehung auf einen Inhalt, die Beziehung auf ein Object*”. Drept urmare, cele două expresii ar putea fi considerate sinonime.

Alte două argumente care pot fi aduse în sprijinul celor tocmai spuse sunt următoarele: (i) în *Psihologia* din 1874 expresia *Richtung* apare extrem de rar în comparație cu *Beziehung*, care este folosită permanent, atât aici, cât și în DP, pentru a analiza actul psihic; (ii) titlul paragrafului din care face parte PI nu conține nici expresia „inexistență intențională”, nici „direcție spre un obiect”, ci expresia „relație cu un obiect”¹¹.

Deși considerarea celor două expresii ca sinonime ușurează mult interpretarea PI, nu voi opera cu această ipoteză, întrucât simplifică prea mult concepția brentaniană a intenționalității și nu dă seama de ambiguitatea și complexitatea ei. Pentru a lămuri această ambiguitate, voi opera cu următoarele teze în privința raportului dintre relația cu un conținut și direcția spre un obiect în psihologia empirică brentaniană: (i) raportul dintre cele două expresii nu este unul de sinonimie, ci de *subordonare*, mai precis direcția spre un obiect constituie o interpretare a relației cu un conținut la nivelul actelor judecătii și ale fenomenelor emoționale, acte în care obiectul nu este doar prezent sau conținut în conștiință, ci este în același timp acceptat sau respins din punct de vedere judicativ sau afectiv¹². Acest raport poate fi descris după cum urmează: deși orice direcție spre un obiect este o relație cu un conținut, nu orice relație cu un conținut este o direcție spre un obiect; această ultimă afirmație dă expresie unei alte teze importante a acestui studiu, anume: (ii) relația cu un conținut specifică clasei reprezentărilor în general nu poate fi considerată ca o direcție spre un obiect, întrucât există subclase de reprezentări, de pildă reprezentările senzoriale, care nu sunt caracterizate de o asemenea direcție.

Problema raportului menționat mai sus dintre obiectul reprezentat, pe de o parte, și cel judecat, iubit sau urât, pe de altă parte, este de fapt problema raportului dintre cele trei clase fundamentale de fenomene psihice. Relațiile dintre aceste clase sunt guvernate de legea fundării fenomenelor psihice. Conform ei, orice fenomen psihic este sau reprezentare sau se bazează pe o reprezentare¹³. Considerată din perspectiva celor trei expresii din PI discutate mai sus, aceasta înseamnă că orice relație intențională judicativă sau afectivă se fundează pe o relație intențională de reprezentare, relația pe care o voi numi mai jos relație de *conținere intențională* și care constă în faptul că actul psihic își conține în mod *impropriu, intențional* obiectul. Considerată din perspectiva obiectului immanent

¹¹ PeS, p. vii.

¹² PeS, p. 152–155.

¹³ PeS, p. 61.

actului, legea înseamnă că orice obiect judecat, iubit sau urât este, mai întâi, obiect reprezentat. În termenii lui Brentano, „nimic nu poate fi judecat, dorit, sperat sau temut fără să fi fost mai întâi reprezentat”¹⁴. Modul în care el concepe actele judecării și fenomenelor emoționale în lucrarea din 1874: ca atitudini judicative sau afective simple, care constau în orientarea pozitivă sau negativă, așadar în acceptarea sau respingerea obiectului reprezentat, este cu totul de acord cu această lege: pentru a *accepta* ceva ca existent sau pentru a îl *respinge* ca nonexistent, de pildă idee de viață pe planeta Marte, trebuie ca să îl reprezint mai întâi. În acest fel, relația intențională judicativă este fundată pe relația de conținere intențională a reprezentării, iar obiectul reprezentat devine, ca obiect acceptat sau respins în judecată, obiect judecat: spre deosebire de reprezentarea nominală „viață pe planeta Marte”, în care înțeleg pur și simplu ce înseamnă expresia respectivă, fără să mă pronunț însă pro sau contra, în judecata „Există viață pe planeta Marte”, accept sau consider ca existent în mod real ceea ce numește reprezentarea menționată¹⁵.

Textul care va continua analizele din acest studiu va încerca să demonstreze teza referitoare la absența direcției spre un obiect în cazul senzației pe baza unei analize compartive a subclasei reprezentărilor senzoriale cu judecățile și fenomenele emoționale. Conform caracterului general pe care îl au expresiile din PI în raport cu fenomenele psihice, expresia „direcție spre un obiect” ar trebui să fie proprie oricărei stări mentale, deci și reprezentării senzoriale. Studiul care va urma va porni de la ipoteza că direcția în discuție este distinctă de relația de conținere intențională proprie reprezentării senzoriale și va ajunge la concluzia că, în pofida generalității pe care i-o atribuie Brentano în PI, nota direcției spre un obiect immanent nu este caracteristică reprezentării senzoriale.

I. Teoria intenționalității ca teorie a celei mai pregnante note distinctive care separă psihicul de fizic

I. 1. „Inexistența intențională” și „direcția spre un obiect” ca interpretări diferite ale „relației cu un conținut”

În continuare voi aduce argumente în favoarea tezei potrivit căreia expresiile din PI enumerate în titlul acestei secțiuni nu pot fi interpretate unitar, ci presupun luarea în considerare atât a tradiției aristotelico-scolastice, cât și a tradiției moderne asupra cunoașterii sensibile și asupra judecării și fenomenelor emoționale. În acest scop voi porni de la observația că expresia „relația cu un conținut” este fundamental ambiguă: pe de o parte, ea este relație de *conținere în sens impropriu*,

¹⁴ PeS, p. 61.

¹⁵ Pentru Brentano, judecata existențială este forma de bază a judecării și orice judecată categorică este reductibilă la una existențială „A este B” la „AB este” (PeS, p. 161–172).

intențional a obiectului în actul psihic; o asemenea relație este proprie în mod fundamental fenomenelor reprezentării; după cum am menționat, aceste fenomene constituie baza judecăților și fenomenelor afective și sunt caracterizate în mod obișnuit de Brentano, spunând că în ele este prezent sau apare ceva¹⁶; pe de altă parte însă, „relația cu un conținut” poate fi interpretată la nivelul actelor judecății și fenomenelor emoționale ca direcție spre obiectul immanent propriu acestora. Drept urmare, celelalte două expresii conținute în titlul acestui subcapitol: „inexistența intențională” și „direcția spre un obiect”, pot fi considerate ca interpretări diferite ale „relației cu un conținut”. În cele ce urmează voi exprima această idee sub forma a două teze diferite:

Teza 1. *Inexistența intențională a obiectului și relația cu un conținut descriu una și aceeași stare de fapt, anume raportul dintre actul psihic și obiectul lui immanent, dar din perspective diferite*: „inexistența intențională” scoate în evidență modul de a fi al obiectului conținut în actul psihic; „relația cu un conținut” descrie, în schimb, structura fundamentală a actelor psihice la Brentano, faptul că ele au o relație, diferită de la clasă de acte psihice la clasă de acte psihice, cu un obiect pe care îl conțin în mod impropriu. *Relația de conținere intențională*, căreia sintagma „relație cu un conținut” îi dă expresie, constă tocmai în faptul că actul își conține obiectul în *mod impropriu*, adică mental sau intențional în sens aristotelico-scolastic sau fenomenal în sens modern. La rândul lui, obiectul există intențional, ca intenție, formă sau specie în sens aristotelico-scolastic sau ca fenomen fizic în sens modern în act¹⁷. În cele ce urmează voi interpreta această *conținere în sens impropriu*, figurat a obiectului în act ca relația intențională specifică reprezentării, în primul rând reprezentării senzoriale. În același timp, voi considera că ea constituie dimensiunea tradițională a concepției brentaniene a intenționalității, întrucât ea este gândită de Brentano în sensul teoriei aristotelice a cunoașterii sensibile. Potrivit acestei teorii, cunoașterea senzorială constă în faptul că simțul preia forma lucrului, dar fără materia lui¹⁸. În PI, această relație de conținere intențională a obiectului în act este pusă în evidență în felul următor „Fiecare fenomen psihic conține în sine ceva ca obiect, deși nu fiecare în același mod. În reprezentare este ceva reprezentat, în judecată este ceva acceptat (*anerkannt*) sau respins, în iubire, iubit, în ură, urât, în dorință este ceva dorit”¹⁹. Conform PI și începutului capitolului despre deosebiriile dintre fenomenele psihice și fizice, ceea ce este prezent sau conținut în

¹⁶ PeS, p. 62, 153.

¹⁷ După cum o să arăt mai jos, deși Brentano ilustrează faptul că actul își conține în mod intențional obiectul prin recurs la tradiția aristotelico-scolastică, el nu înțelege totuși obiectul immanent actului senzației ca specie sensibilă în sens tradițional scolastic, ci ca fenomen fizic în sens modern.

¹⁸ *De an.* II, 424a18–20 (transl. by J. A. Smith); toate referințele la opera aristotelică au în vedere Aristotel, *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation (Bollingen Series LXXI 2). Ed. by J. BARNES, Princeton, Princeton UP, 2 volumes, 1995.

¹⁹ PeS, p. 68.

reprezentările senzoriale de genul auzirii unui sunet, vederii unui obiect colorat, simțirii a ceva rece sau cald sunt tocmai calitățile senzoriale corespunzătoare lor: culoarea văzută, sunetul auzit etc.²⁰. Aceste fenomene fizice constituie tocmai acel conținut sau obiect imanent al actelor psihice senzoriale despre care Brentano spune că îi revine proprietatea „inexistenței intenționale”, proprietate atribuită de filosofii medievali obiectului imanent facultății sufletești. În acest punct devine clar modul în care gândirea tradițională se intersectează cu gândirea modernă în problema intenționalității brentaniene: deși conținutul reprezentării senzoriale în lucrarea din 1874 nu este formă în sens tradițional, ci fenomen fizic în sensul științei moderne a naturii, Brentano gândește și descrie modul în care este el conținut intențional în actul psihic în cadrul tradițional al cunoașterii ca preluare a formei obiectului fără materia lui. Nota la PI în care el ilustrează conținerea intențională a obiectului în act, inclusiv a obiectului senzației, printr-o lungă serie de trimiteri la autori antici și medievali (Aristotel, Philon din Alexandria, Augustin, Anselm și Toma din Aquino) oferă o mărturie elocventă în acest sens. Pentru toți acești autori este clar că ei nu vorbeau de imanența fenomenelor fizice în conștiință, ci de imanența formei, speciei sau intenției sensibile sau inteligibile în facultatea sufletească²¹. Afirmația aristotelică potrivit căreia nu piatra însăși, ci forma ei substanțială este în suflet, ilustrează bine atât relația de conținere intențională de care este vorba aici, cât și entitățile care stau în această relație, forma cunoscută și sufletul, iar nu fenomenul fizic și actele senzoriale ale conștiinței²².

PI scoate foarte bine în evidență dimensiunea tradițională a intenționalității brentaniene. Așa cum tocmai am încercat să sugerez, trimerile abundente la tradiția aristotelico-scolastică conținute în el pot crea impresia că această tradiție constituie singurul cadru adecvat de interpretare a problemei intenționalității brentaniene. Am prevenit însă de la bun început că această concepție este caracterizată, în plus, de o incontestabilă dimensiune modernă, care este însă puțin pusă în evidență în PI. În cele ce urmează voi aduce în discuție două fațete ale acestei dimensiuni moderne:

(1) Conform *Psihologiei* din 1874, conținutul sau obiectul imanent actelor psihice ale senzației nu este formă sensibilă în sens tradițional, ci fenomen fizic în sensul științei moderne a naturii; acest aspect nu este însă pus în evidență în PI, întrucât problematica obiectului imanent este ilustrată aici exclusiv prin trimiteri la tradiția aristotelico-scolastică.

²⁰ PeS, p. 61, 68.

²¹ PeS, p. 67, v. asupra interpretării din perspectivă tradițională a PI studiile consacrate de-a lungul timpului de Klaus Hedwig acestei probleme și, în primul rând, Klaus Hedwig, *Über die moderne Rezeption der Intentionalität Thomas-Ockham-Brentano*, în *Finalité et intentionnalité: doctrine thomiste et perspectives modernes*, Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Louvain, 21–23 mai 1990, ed. J. Follon, J. McEvoy, Paris 1992, p. 211–235; v., de asemenea, lucrarea menționată mai sus a lui Antonelli.

²² *De an.* III, 431b–432a1.

(2) Conform aceleiași lucrări, expresiile „relația cu un conținut” și „direcția spre un obiect” au în cazul judecăților și fenomenelor emoționale un sens modern, iar nu unul tradițional.

Teza 2: expresia „relația cu un conținut” are în vedere exact „direcția spre un obiect” specifică judecăților și fenomenelor emoționale, așa cum arată următoarele exemple: cred sau nu cred în existența a ceva, iubesc sau nu iubesc, ci urăsc un anumit gust sau cunoașterea clară etc.²³ După cum tocmai am spus, această direcție constituie una dintre dimensiunile moderne ale concepției brentaniene asupra intenționalității. Conform exemplelor menționate, ea admite polarizarea pozitiv–negativ și este proprie celor două clase de fenomene psihice fondate pe reprezentări, judecățile și fenomenele emoționale.

La începutul PI Brentano afirmă că toate fenomenele psihice sunt caracterizate de cele trei expresii menționate. Dacă interpretarea pe care o voi propune pornind de la ideea că expresia „relația cu un conținut” subordonează celelate două expresii este corectă, atunci din ea decurg următoarele consecințe:

(1) nu toate fenomenele psihice în sensul lui Brentano sunt caracterizate de o direcție spre un obiect immanent, în sens strict; spre deosebire de clasele de fenomene fondate pe reprezentări, judecățile și fenomenele emoționale, actele senzației nu sunt caracterizate de o asemenea direcție, ci numai de inexistența intențională a obiectului, fenomenul fizic și de relația cu acest obiect immanent sau conținut;

(2) dintre cele trei expresii amintite, doar două sunt general valabile pentru toate fenomenele psihice: inexistența intențională a obiectului și relația cu un conținut în sens tradițional, adică conținerea în sens impropriu a obiectului cunoscut, dorit sau voit în facultatea sufletească. În acest sens, Brentano afirmă în textul său că „fenomenele psihice sunt acele fenomene care conțin intențional un obiect în ele însele”²⁴. După cum am arătat deja, la nivelul actelor de reprezentare senzorială putem spune că actul de a vedea conține culoarea văzută, cel de a auzi, sunetul auzit, cel de a mirosi, mirosul simțit etc. Drept urmare, expresia „relația cu un conținut” înseamnă în cazul reprezentărilor senzoriale faptul că actul își conține intențional obiectul. Privind lucrurile dinspre partea obiectului immanent (fenomenului fizic văzut, auzit sau simțit), putem spune că el există intențional sau fenomenal (ca fenomen fizic) în actele psihice respective. Însă, conform modului general în care este concepută expresia „direcție spre un obiect” în PI, ar trebui ca și actele senzației să fie caracterizate de o asemenea direcție. Din punctul meu de vedere, această teză nu poate fi susținută.

În cele ce urmează voi încerca să demonstrez cele spuse mai sus pornind de la câteva observații asupra modului în care a fost tradusă în engleză expresia „*die Beziehung auf einen Inhalt*” (*relația cu un obiect*). Tezele care mă vor conduce în această demonstrație sunt următoarele:

²³ PeS, p. 173.

²⁴ PeS, p. 68.

(i) Relația intențională („*die Beziehung auf einen Inhalt*”) nu este în mod primar o relație de referință.

(ii) Teoria intenționalității din 1874 nu este nicio teorie a referinței, nicio TI2, ci o TI1, adică o teorie a trăsăturilor care separă domeniul mental de domeniul fizic.

(iii) Senzația are un obiect imanent care se referă la cauza ei fizică, dar

(a) este dificil de spus în ce constă „direcția spre un obiect” proprie senzației ca act mental și

(b) este dificil de spus care este trăsătura care separă direcția menționată de proprietatea senzației de a-și conține în mod intențional sau fenomenal obiectul.

(iv). O clasificare unitară a fenomenelor psihice la Brentano poate fi clădită doar pe expresiile „inexistența intențională a unui obiect” și „relația cu un conținut”.

Mai departe voi trata doar punctele (i), (ii), (iii), urmând ca (iiia), (iiib) și (iv) să le tratez în studiul următor.

1. 2. Relația intențională („relația cu un conținut”) nu este în mod primar o relație de referință

În ediția engleză a *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, expresia „*die Beziehung*” din sintagma „*die Beziehung auf einen Inhalt*” este tradusă prin „*reference to a content*”²⁵, iar nu prin „*relation to*”, așa cum a tradus de pildă B. Müller în ediția lui a *Psihologiei descriptive* brentaniene²⁶. Deși există contexte la nivelul limbajului comun în care cele două expresii sunt echivalente, prima expresie mi se pare totuși problematică prin implicațiile ei din următoarele motive:

(i) Prin terminologia aleasă, această echivalare riscă să plaseze teoria brentaniană a intenționalității în cadrul unei teorii a referinței, întrucât presupune că raportul dintre actul psihic și conținutul său este unul de referință, de trimitere la: în mod obișnuit termenul „referință” numește raportul dintre un nume sau, mai general, un semn și obiectul extramental pentru care stă el. Acest fapt poate fi interpretat în două feluri: (i) sau se presupune în mod explicit că obiectul este exterior conștiinței, pe când semnul este în conștiință (ii) sau relația de referință dintre semn și obiectul pentru care el stă este luată ca model pentru relația dintre actul psihic și obiectul lui imanent.

(i) Dacă adoptam prima interpretare și dacă încercăm să aflăm ce tip de relație corespunde acesteia în cadrul teoriei brentaniene a intenționalității, atunci ajungem la relația dintre conținutul conștiinței, de pildă, un fenomen fizic oarecare, roșul văzut de pildă, și cauza fizică la care el trimite, corpul care emite raze de lumină cu o anumită lungime de undă. Aceasta ar însemna mai departe că prin expresia „*reference to a content*” am distinge de fapt între un conținut al conștiinței, fenomenul fizic și cauza lui. Însă, pe de o parte, cauza la care fenomenul fizic se referă nu este imanentă, ci transcendentă conștiinței. Pe de altă

²⁵ PeS, p. 68 *et passim*.

²⁶ DP, p. 197 *et passim*.

parte însă, aceasta nu este cu siguranță distincția pe care Brentano o are în vedere atunci când se întreabă ce trăsătură pozitivă va putea fi indicată cu scopul de a deosebi între clasa de fenomene psihice, pe de o parte, și clasa de fenomene fizice, pe de alta. El rezolvă această problemă spunând că fenomenele psihice sunt „acele fenomene care conțin un obiect intențional în ele”. „Niciun fenomen fizic nu prezintă ceva asemănător.”²⁷ Această înseamnă însă că fenomenul fizic nu conține în sens impropriu sau intențional cauza fizică a cărei acțiune asupra organului de simț îi produce apariția în conștiință, întrucât Brentano îl gândește explicit ca semn al acțiunii acestei cauze transcendente în raport cu conștiința²⁸.

(ii) Dacă însă considerăm că relația dintre actul psihic și obiectul său immanent este similară relației dintre semn și obiectul pentru care el stă, atunci expresia „*die Beziehung auf einen Inhalt*” poate fi tradusă fără probleme prin „*reference to a content*”. Această traducere nu pune însă în evidență *relația de conținere în sens impropriu dintre act și obiect*, relație specifică tradiției aristotelico-scolastice pusă bine în evidență în PI. Ea interpretează în schimb de la bun început relația actului cu obiectul ca fiind una de referință: actul se referă la sau este orientat spre obiectul immanent. În acest fel se pierde însă dimensiunea tradițională a conținerii în sens impropriu, iar „relația cu un conținut” înseamnă același lucru cu „direcția spre un obiect”.

I. 2. *Teoria intenționalității din 1874 nu este nicio teorie a referinței, nicio TI2, ci o teorie a trăsăturilor care separă domeniul mental de cel fizic.*

O altă dificultate a traducerii amintite constă în faptul că terminologia aleasă sugerează că orizontul de interpretare adecvat celor spuse de Brentano în pasajul factorului intențional este cel al unei teorii a referinței. Trebuie însă spus că teoria intenționalității din lucrarea din 1874 nu este gândită ca o teorie a referinței, ci ca una a notelor distinctive dintre fenomenele psihice și fizice. Această teorie poate fi valorificată din perspectiva unei teorii a referinței, dar scopul ei nu este totuși să clarifice relația conținuturilor sau obiectelor imanente conștiinței cu obiectele la care ele se referă, ci să circumscrie domeniul de studiu al psihologiei în raport cu domeniul științei naturii. Atingem astfel un alt aspect modern al concepției lui căruia nu i s-a acordat multă atenție în exegeză și care pune problema factorului intențional în legătură directă cu programul *Psihologiei* din 1874.

O scrisoare adresată lui Anton Marty, conferința inaugurală la Universitatea din Viena din 1874, *Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiete*,²⁹ ca și expunerile din opera din 1874 arată că în acel timp Brentano a acordat o atenție deosebită programului de pozitivare a filosofiei propus de

²⁷ PeS, p. 68.

²⁸ PeS, p. 75–77.

²⁹ V. F. Brentano, *Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiete*, în *id.*, Franz Brentano, *Über die Zukunft der Philosophie*, Hrsg. O. Kraus, Leipzig, Meiner, 1929, p. 83–100, 156–7.

Auguste Comte. În acord cu acest program, Brentano consideră că datorită succeselor reputate în epoca modernă, știința naturii poate servi ca model pentru edificarea științei psihicului. Din acest motiv, el operează în lucrarea din 1874 cu o definiție a științei care este valabilă atât pentru psihologie, cât și pentru știința naturii și care prezintă atât aspecte genetice, cât și descriptive: știința drept cercetare a particularităților și a legilor succesiunii și coexistenței fenomenelor fizice și psihice³⁰.

O altă idee importantă a lui Comte căreia Brentano îi acordă atenție deosebită este cea a clasificării științelor. După cum este cunoscut, la Comte această clasificare se bazează pe ideea că există o ordine a fenomenelor care începe cu cele mai simple fenomene studiate de matematică pentru a ajunge, printr-un proces continuu de sporire a complexității, la fenomenele sociale³¹. Pe această bază, Comte propune o clasificare a științelor în care primul loc este ocupat de matematică. Conform ordinii fenomenelor, ei îi urmează astronomia, fizica, chimia, fiziologia și fizica socială. Este interesant de remarcat că pentru Comte psihologia aparține stadiului metafizic al spiritului, motiv pentru care o înlocuiește în cadrul fiziologiei cu știința pozitivă a frenologiei³². În ceea ce-l privește pe Brentano, el preia această schemă și o supune unei schimbări semnificative prin faptul că introduce în locul sociologiei psihologia. Conform lui, clasificarea științelor este următoarea: matematică, fizică, chimie, fiziologie și psihologie. La fel ca și Comte, și el subliniază că fiecare clasă de fenomene specifică unei științe se edifică pe baza clasei anterioare ei și face posibilă clasa următoare. Însă, spre deosebire de Comte, el admite o anumită tăietură în clasificarea sa, întrucât pentru el numai fenomenele fizicii, chimiei și fiziologiei pot fi considerate ca o dezvoltare mai înaltă a claselor de fenomene care le preced. În raport cu ele fenomenele psihice, apar însă ca fiind ceva complet diferit:

„Însă o comparație mai atentă și analiza tuturor faptelor concludente pare să dovedească cu siguranță că este de așteptat că fenomenele chimice să ofere mult mai multă informație despre fenomenele fiziologice, decât acestea din urmă despre cele psihologice. Diferența între procesele fiziologice și cele chimice și fizice pare să fie într-adevăr doar aceea că procesele fiziologice sunt mai complexe... Cu greu însă am putea spune același lucru despre conceptul de viață aplicat în raport cu domeniile fiziologic și psihologic. Dimpotrivă, atunci când ne întoarcem atenția dinspre lumea externă spre cea internă, lucrurile se petrec de parcă am intra într-o nouă lume. Fenomenele sunt absolut eterogene, iar analogiile dintre ele fie ne părăsesc cu totul, fie iau un caracter foarte vag și artificial. Din acest motiv în discuția noastră anterioară despre diviziunea fundamentală a domeniului

³⁰ PeS, p. 74–6.

³¹ A. Comte, *Cours de philosophie positive*, tome premier, Paris, Bachelier, 1830, p. 86 și urm., 96–7, 111 și urm.

³² A. Comte, *Cours de philosophie positive*, tome troisième, Paris, Bachelier, 1838, p. 610 și urm.

cunoașterii, am separat știința psihică și știința fizică ca fiind principalele ramuri ale științei empirice.”³³

Dacă adăugăm la acest citat cele spuse de Brentano la începutul celei de a doua cărți a *Psihologiei* lui, anume că „întreaga lume a fenomenelor noastre se împarte în două mari clase: clasa fenomenelor fizice și clasa fenomenelor psihice”³⁴, atunci afirmația conform căreia „trăsătura care caracterizează cel mai bine fenomenele psihice este neîndoielnic inexistența lor intențională” (PeS, p. 75) trimite într-o cu totul altă direcție decât în cea a unei teorii a referinței. Conform acestei direcții, intenționalitatea este nota cea mai pregnantă care separă lumea psihică de lumea fizică înțeleasă în sens larg ca lume a fenomenelor fizice, chimice și fiziologice. Faptul că fenomenele fizice sunt concepute drept conținut al actelor psihice ale senzației³⁵, ne permite să observăm că prin stabilirea notelor distinctive care separă cele două domenii se distinge practic între două clase de fenomene aflate, ambele, în conștiință. Distincția, fundamentală pentru o teorie a referinței, dintre semn (conținut al conștiinței) și obiectul extramental pentru care el stă nu este avută explicit în vedere aici. După cum o să arăt însă mai jos, ea este implicată în modul în care concepe Brentano fenomenul fizic.

Dacă, acum, ne propunem să considerăm cele spuse de Brentano în PI din perspectiva unei teorii a referinței, atunci trebuie spus că în acest pasaj avem de a face cu o viziune *parțială și incompletă* a unei asemenea teorii. Privind lucrurile din această perspectivă, am putea spune că în acest loc sunt evidențiate numai acele elemente ale unei teorii a referinței³⁶, anume actul psihic și conținutul sau obiectul immanent lui, care pot servi scopului de a separa lumea psihică de cea fizică. Raportul dintre obiectul immanent și cel extramental reprezentat de el, raport central pentru orice teorie a referinței, nu este însă abordat explicit aici, după cum nu este de asemenea abordat nici modul în care se raportează lumea psihică cu fenomenele psihice proprii ei la lumea fizică. Acest lucru nu înseamnă însă că nu este posibil să reconstruim coordonatele teoriei referinței sau coordonatele TI2 din scrierea din 1874. După cum am sugerat deja, faptul că Brentano concepe fenomenul fizic nu doar drept conținut fenomenal al actului senzației, ci și ca semn al acțiunii unei cauze fizice asupra organului de simț, oferă suficiente elemente pentru a aborda această chestiune, cel puțin la nivelul senzației. Acest fapt nu mă oprește însă să susțin că pasajul intenționalității *nu a fost scris în acest scop*, ci pentru a pune în evidență în primul rând cea mai proeminentă notă distinctivă a psihicului în raport cu fizicul.

³³ PeS, p. 38.

³⁴ PeS, p. 59.

³⁵ PeS, p. 75–7.

³⁶ Și, în aceeași măsură, ale unei teorii a intenționalității ca teorie care explică cum se raportează actul psihic și obiectul immanent lui la obiectul exterior conștiinței și reprezentat de conținutul actului, TI2 mai sus.

În continuare voi face câteva considerații asupra acestei probleme pornind de la următoarele observații.

Este cunoscut că, într-o scrisoare din 1905, adresată lui Anton Marty, Brentano a reacționat vehement la o afirmație a lui Alois Höfler, conform căreia în psihologia lui actul psihic se raportează la obiectul immanent lui. Pornind de aici, Brentano și-a revizuit întreaga concepție asupra factorului intențional în sensul că a eliminat teza obiectului immanent care există „intentional sau mental” sau „obiectiv” în actul psihic și a susținut că numai lucrurile reale există și pot fi reprezentate³⁷.

Este de asemenea cunoscut că, în 1894, Twardowski a publicat lucrarea *Despre conținutul și obiectul reprezentării. O cercetare psihologică*. În această operă, el preia o idee din *Logica* scrisă de Höfler în colaborare cu Meinong și își propune să clarifice ambiguitatea termenului „obiect” în psihologia lui Brentano. Pentru aceasta, el distinge: (1) obiectul reprezentat în calitate de conținut al actului sau de obiect immanent și (2) obiectul reprezentat în calitate de obiect înfățișat conștiinței prin obiectul immanent, distincție similară celei dintre catedrala din Salzburg, pe de o parte, și imaginea ei fotografică sau pictată, pe de altă parte³⁸.

Distincția lui Twardowski trimite la o problemă reală a psihologiei brentaniene, anume la faptul că Brentano nu clarifică explicit în analiza lui raportul dintre actul psihic, obiectul immanent lui și obiectul pe care acest obiect immanent îl reprezintă. De asemenea, el nu este preocupat să pună în evidență deosebirile – presupunând că asemenea deosebiri există – dintre modul în care funcționează distincția act – obiect immanent – obiect reprezentat de obiectul immanent în raport cu reprezentările senzoriale și cele abstracte. La fel, în psihologia lui nu este clarificat modul în care funcționează legea fundării fenomenelor psihice: orice fenomen psihic este sau reprezentare sau se fundează pe o reprezentare, atunci când ea este formulată în termenii acestei ultime distincții. Din punctul meu de vedere, interesul fundaționist și clasificator care stă la baza cercetării consacrate deosebirilor dintre fenomenele psihice și fizice³⁹ poate fi considerat ca o circumstanță care a favorizat hotărâtor perspectiva de abordare prezentă în această lucrare. În același timp însă, această circumstanță a defavorizat alte perspective, de pildă perspectiva abordării în mod explicit a raportului act – obiect immanent – obiect reprezentat de obiectul immanent. În alți termeni, întrebarea decisivă în lucrarea din 1874 a fost: prin ce anume se deosebește fenomenul psihic de cel fizic, iar nu cum anume se raportează fenomenul psihic și conținuturile imanente lui la lumea cauzelor fizice. Cele două

³⁷ F. Brentano, *The True and the Evident* (TE), trans. R.M. Chisholm & E. Politzer, London, Routledge & Kegan Paul, 1966, p. 46–7, 52–3; această teză a fost preluată de editorii interbelici (O. Kraus și A. Kastil) și postbelici (F. Mayer-Hillebrand) ai operei lui și a devenit criteriu de rescriere și editare a scrierilor anterioare perioadei târzii.

³⁸ K. Twardowski, *On the Content and Object of Presentations. A psychological Investigation*, trans. Grossmann, R., The Hague, Nijhoff, 1977, p. 1–21.

³⁹ Prin acest interes capitolul consacrat deosebirilor dintre fenomenele în discuție în cartea a doua a *Psihologiei* din 1874 se leagă și continuă în mod nemijlocit expunerile din cartea a I-a asupra separării lumii psihice de cea fizică.

întrebări sunt distincte și nu trebuie confundate, întrucât aparțin unor orizonturi de abordare diferite conduse de interese de cercetare diferite care, în mod firesc, scot în evidență fațete diferite ale psihologiei brentaniene.

Având acestea în minte, trebuie spus că întrebarea referitoare la deosebiriile dintre cele două clase de fenomene nu exclude în niciun caz, ci implică întrebarea referitoare la modul în care se raportează fenomenele psihice ale senzației la lumea cauzelor fizice. Altfel spus, ea implică deosebirea obiect imanent (conținut fenomenal sau fenomenul fizic) – obiect reprezentat prin acest obiect la nivelul senzației și al percepției externe. După cum am sugerat mai sus, *Psihologia din punct de vedere empiric* oferă un răspuns clar și indubitabil la această întrebare în privința fenomenului senzației, răspuns care constituie o fațetă modernă a psihologiei brentaniene. Conform acestui răspuns, aflat în acord cu datele fiziologiei din acel timp, trebuie deosebit clar între *fenomenul fizic, obiectul imanent senzației reprezentat de calitățile secundare* ale filosofiei moderne, culoarea văzută, mirosul simțit, sunetul auzit etc., și *cauza fizică care l-a produs și care este simbolizată de el*. Această cauză constă în procese de vibrații moleculare, de ciocniri și presiune provocate de corpurile fizice, vibrații care acționează asupra receptorilor senzoriali, stimulează nervii aferenți și produc impresii senzoriale de un anumit fel – culoarea văzută, căldura simțită etc. Aceste calități senzoriale nu există ca atare decât în conștiință, „au doar existență fenomenală și intențională”⁴⁰, după cum spune Brentano, iar tentativa de a le considera ca proprietăți reale ale lucrurilor a condus la rezultate contradictorii. Calitățile senzoriale sunt, de aceea, semne ale cauzelor sau forțelor fizice, dar nu imagini fidele ale lor. Caracterul lor de semn și, în genere, teza permanent repetată și accentuată de Brentano a falsității percepției externe care le consideră ca fiind reale nu constituie însă un impediment pentru știința modernă a naturii, întrucât, așa cum putem deduce din articolul despre Comte publicat de Brentano în 1868⁴¹, importantă pentru cercetarea științifică nu este veridicitatea lor, faptul că există sau nu în mod real, ci că relațiile dintre conținuturile senzațiilor exprimă în mod adecvat corelațiile forțelor fizice pentru care stau și pot fi prelucrate în limbajul matematic al științei naturii. Raporturile dintre cele două sunt descrise de Brentano în felul următor: lumea sensibilă este tridimensională din punct de vedere spațial și unidimensională din punct de vedere temporal, în timp ce lumea forțelor fizice este analog-spațială și analog-temporală ei⁴². Dincolo de aceste analogii, susține Brentano, nici nu putem și nici nu este nevoie să trecem, întrucât este în spiritul științei moderne, teoretizat de Comte și preluat de Brentano, să renunțe la cercetarea cauzelor ultime ale fenomenelor și să se concentreze asupra studiului corelațiilor dintre ele⁴³.

⁴⁰ PeS, p. 70.

⁴¹ F. Brentano, *Auguste Comte und die positive Philosophie*, în *Die vier Phasen der Philosophie*, Hrsg. O. Kraus, Leipzig, F. Meiner, 1926, p. 99–133

⁴² PeS, p. 75.

⁴³ *Ibid.*, p.114–5.

Pe baza celor spuse mai sus, poate fi susținut că în distincția clară și explicită a fenomenelor psihice de cele fizice este implicată distincția dintre obiectul immanent actului senzației (calitatea senzorială, fenomenul fizic) și cauza (puterea) fizică pentru care el stă⁴⁴. Din acest motiv, se poate spune că în *Psihologia* din 1974 este deja prezentă distincția dintre conținutul și obiectul (cauza fizică) a senzației. Merită de asemenea menționat că, spre deosebire de alte teze pe care le-a revizuit radical de-a lungul timpului, aceasta este o teză a psihologiei brentaniene menținută neschimbată până la sfârșitul carierei lui.

I. 3. Senzația are un obiect immanent care se referă la cauza ei fizică, dar este dificil de spus în ce constă „direcția spre un obiect” proprie ei ca act mental

Acesta este contextul adecvat pentru a face cea de-a treia remarcă referitoare la caracterul inadecvat al traducerii expresiei „*die Beziehung auf einen Inhalt*” prin „*reference to a content* (referință la un conținut)”. În acest scop pornesc de la ideea că Brentano a fost atât de convins de caracterul fenomenal al conținutului senzorial, încât în lucrarea *Aristoteles und seine Weltanschauung* din 1911 atribuie această viziune modernă și psihologiei aristotelice⁴⁵. Conform acestei psihologii, simțul nu se înșală în raport cu obiectul propriu lui (văzul nu se înșală în raport cu culoarea, auzul în raport cu sunetul), ceea ce înseamnă că teza failibilității percepției exterioare, accentuată permanent de Brentano, nu poate fi susținută din punct de vedere aristotelic. În al doilea rând, spre deosebire de perspectiva modernă asupra cunoașterii sensibile, forma prezentă în organul de simț nu este pentru Aristotel un semn, ci o imagine fidelă a formei reale a lucrului. În fine, în perspectivă aristotelică tradițională, cunoașterea sensibilă nu este un proces de excitare senzorială de către anumite forțe fizice, proces soldat cu apariția în conștiință a unei anumite impresii senzoriale, ci este un proces de preluare a formei lucrului, formă aflată deja în potență în organul de simț și actualizată atunci când forma reală afectează organul se simț⁴⁶. Aristotel rezumă acest proces spunând că nu piatra este în suflet, ci forma ei substanțială⁴⁷, teză comentată de Brentano în lucrarea lui de abilitate din 1867 ca distincție între a fi în sens propriu, material, conținut în ceva, și a fi conținut în sens impropriu, obiectiv, în organul de simț, ca obiect sau formă în sens aristotelico-scolastic: „Material, ca proprietate fizică, căldura este în corpul cald; ca obiect, adică obiectiv căldura este în cel care simte (cald, adaosul meu, I. T.)”⁴⁸.

⁴⁴ Analizele consacrate de Brentano fenomenului fizic și științei naturii arată clar că în fiziologia și filosofia aceluși timp se distingeau clar între calitatea senzorială, fenomenul fizic în calitate de conținut al senzației, și puterea fizică pentru care el stă (PeS, p. 75 și urm.).

⁴⁵ F. Brentano, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Hamburg, Felix Meiner, 1977, p. 32–3.

⁴⁶ Afectarea se petrece după ce forma sensibilă se desprinde de obiectul căruia îi este inerentă și traversează mediul care o separă de organul de simț (Aristotel discută problema rezumată aici îndeosebi în cea de a doua carte din *Despre suflet*).

⁴⁷ *De an.* III, 431b–432a1.

⁴⁸ F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom Nous Poietikos*, 1867, Nachdruck Darmstadt, 1967, p. 80.

Această poziție asupra conținerii în sens impropriu a obiectului în facultatea sufletească este proprie întregii tradiții aristotelico-scolastice, inclusiv lui Toma din Aquino, tradiție la care Brentano se referă explicit întruna dintre notele la pasajul intenționalității menită să scoată în evidență că prin „inexistența intențională a unui obiect” se înțelege tocmai această prezență imaterială, „obiectivă” (ca obiect) a formei, speciei sau intenției sensibile sau inteligibile în facultatea sufletească. Interpretată tradițional, expresia „relația cu un conținut” se referă tocmai la acest raport de conținere în sens impropriu a obiectului cunoscut în facultatea de cunoaștere, iar nu la vreo „referință” a actului la vreun conținut. Aici este vorba de prezența sau de conținerea a ceva, a obiectului cunoscut, dorit, voit etc., în altceva, în actul psihic, iar nu de faptul că ceva ar trimite la altceva. Brentano se exprimă foarte clar în acest sens într-o scrisoare adresată lui Anton Marty în 1905, iar teza expusă aici poate fi ușor susținută de alte citate din opera lui: „Aristotel spune de asemenea că organul de simț (*aisthēsis*) primește forma (*eĩdos*) fără materie (*hýlē*), la fel cum intelectul primește forma inteligibilă (*eĩdos noētón*), abstracție făcând de materie. Nu a gândit el la fel ca noi?”⁴⁹

Modul de punere a problemei tocmai expus face parte dintr-o paradigmă tradițională de abordare a psihologiei, paradigmă conform căreia psihologia este știință a sufletului, iar acesta este „purătorul substanțial al reprezentărilor și al altor fenomene psihice bazate pe reprezentări”⁵⁰. În schimb, interpretarea conținutului senzației ca „fenomen fizic” se încadrează în viziunea modernă asupra psihologiei ca știință. Conform acestei viziuni, psihologia nu este știință a sufletului, ci „știință a fenomenelor psihice”, a caracteristicilor și legilor coexistenței și succesiunii lor⁵¹. Din acest punct de vedere, este important de subliniat că în introducerea la lucrarea sa Brentano prezintă în mod detaliat cele două concepții și optează, din considerente pragmatic, pentru definiția modernă a psihologiei. Aceasta depinde de mai puține presupuziții metafizice decât concepția tradițională care presupune realizarea de cercetări metafizice menite să demonstreze existența sufletului și a nemuririi lui.

Dacă corelăm acum acest fapt cu modul în care Brentano înțelege să illustreze trăsătura intenționalității în pasajul dedicat acestei probleme în lucrarea din 1874, atunci trebuie observat că el nu și-a respectat promisiunea de a opera în cadrul paradigmei moderne a psihologiei ca știință, întrucât pasajul amintit abundă de trimiteri la tradiția aristotelico-scolastică, așadar la acea tradiție care definea sufletul ca „actualitate a ființei vii”⁵² și implica tocmai presupuzițiile metafizice la a căror cercetare Brentano renunțase. În acest context, dacă lăsăm la o parte observația referitoare la Hamilton din PI, atunci putem considera că la pagina 68 a lucrării sale dimeniunea modernă a intenționalității este mult mai puțin pusă în

⁴⁹ TE, p. 52–3.

⁵⁰ PeS, p. 4.

⁵¹ PeS, p. 6 și urm.

⁵² PeS, p. 2.

evidența decât dimensiunea ei tradițională. După cum este cunoscut, nici în acest pasaj, nici în notele la el, Brentano nu menționează niciun autor modern, ci trimite doar la Aristotel, la Philon din Alexandria, la Augustin, la Anselm și la Thoma din Aquino. În ceea ce privește acel „noi” auctorial din propoziția: „prin ceea ce noi am numi, deși nu cu expresii complet clare, relația cu un conținut, direcția spre un obiect (prin care aici nu trebuie înțeleasă o realitate) sau obiectualitatea immanentă”⁵³, nici el nu ne duce foarte departe în lămurirea aspectelor moderne ale PI, întrucât atât „relația cu un conținut” cât și „obiectualitatea immanentă” pot fi interpretate în orizontul tradițional, conform căruia obiectul cunoscut este conținut în mod impropriu, intențional sau ca obiect („obiectiv”) în facultatea sufletească.

După cum am spus într-un alt loc⁵⁴, cred din acest motiv că o interpretare a intenționalității brentaniene care ar urmări exclusiv sursele tradiționale citate în acest pasaj s-ar putea transforma ușor într-o capcană interpretativă, întrucât ea ar pune în evidență numai ceea ce Brentano oferă atât de generos aici, anume fațetele multiple ale unei tradiții venerabile. O asemenea interpretare nu ar da însă seama de aspectele moderne ale concepției lui așa cum sunt ele exprimate de statutul calităților senzoriale în calitate de obiect immanent senzației și de intenționalitatea actelor suprapuse ale clasei judecății și fenomenelor emoționale. După cum o să arăt imediat mai jos, în raport cu aceste clase expresia „direcție spre un obiect” dobândește un sens modern. Ceea ce trebuie subliniat aici este că pe cât de inadecvată este interpretarea concepției lui strict pe baza pasajului amintit, așadar strict în perspectivă tradițională, tot pe atât de inadecvată este încercarea de a-l înțelege făcând abstracție de aspectul tradițional al imanenței obiectului în conștiință pus în evidență la paginile amintite. Din punctul meu de vedere, Brentano gândește intenționalitatea clasei reprezentărilor pe coordonatele tradiționale ale *cunoașterii ca prezență sau conținere în mod impropriu a obiectului în suflet*, coordonate care trebuie menținute indiferent de perspectiva de interpretare a obiectului immanent, anume ca formă tradițională sau ca fenomen fizic. Acesta, trebuie subliniat în finalul acestei prime părți a studiului, este un aspect fundamental al intenționalității lui, întrucât funcționează la nivelul clasei reprezentărilor, clasă pe care se fundează celelalte două clase.

⁵³ *PeS*, p. 68, sublinierile mele.

⁵⁴ V. studiul meu *Die Frage der Intentionalität der Empfindung in Brentanos Psychologie*, în M. Fürst, W. Gombocz, Ch. Hiebaum (Hrsg.), *Analysen, Argumente, Ansätze*, Bd. 2, Frankfurt, Ontos Verlag, 2008, pp. 85–94.

TIMP ȘI TEMPORALITATE ÎN PRIMELE SCRIERI ȘI MANUSCRISE ALE LUI TRISTAN TZARA, 1912–1916

ERWIN KESSLER

Abstract. The article focuses from a phenomenological perspective on the early productions of the Dada pillar Tristan Tzara (Samuel Rosenstock). The works under scrutiny range from poems to pseudonyms (S. Samyro, Iacob Searpele, Tristan Ruia, Tristan Tzara) and from drawings to short reviews and editorial notes. They were published or remained as manuscripts in Romania. A hermeneutical bridge to the first Dada productions of Tristan Tzara in Zurich, in 1916, will also be made, in order to show both the continuity and the ruptures of his intellectual itinerary from Bucharest (1915) to Zurich (1916).

Based mainly on Bergson and Husserl, a specific working of the “internal time consciousness” in the early production of Tzara will be investigated. Tzara’s post-symbolist poetics, his specific technique of ironic distancing, together with his repetitive endeavors of “writing” Hamlet by himself delineated a practice of consciously enacting the “retention” of the past as cultural modes or tropes and the “protention” of a fictive, creative consciousness (the “Tzara” brand). The impact of the looming World War I prompted in him an “impersonal consciousness” (of the present). In its turn, after the decision of emigrating to Switzerland, this determined the emergence of his Dadaist activities and especially manifestos, seen as acts of “protention” of (an ideal, absolute, sometimes absurd) future. Strategies of alteration and alienation (of previous cultural schemes), of presentification and (de)mystification of the current experience of time will be at stake in the research.

Keywords: phenomenology, temporality, Tristan Tzara, 1913–1916, publications and manuscripts, poetic practices, enacting, distancing, retention, presentification, protention, internal time consciousness

Debutul literar timpuriu al lui Tristan Tzara (Samuel Rosenstock, pe numele său real), la 16 ani, în revista *Simbolul*, nu este o surpriză pentru cultura românească. Mihai Eminescu debutase, în 1866, în revista *Familia*, exact la aceeași vârstă: 16 ani. Asemănările dintre Mihai Eminescu și Tristan Tzara se opresc însă la această vârstă a debutului. Spre deosebire de Mihai Eminescu, care își publica primele poezii într-o revistă cu statut, așa cum era *Familia* lui Iosif Vulcan, de la Budapesta, Tristan Tzara nu doar a publicat într-o revistă, ci a creat o revistă, fapt plin de consecințe pentru activitatea sa ulterioară.

Simbolul a fost o inițiativă (meteorică, ca durată, dar semnificativă ca efecte) a unui grup de trei colegi de la Liceul Sf. Sava: Eugen Iovanaki (viitorul Ion Vineanu), Marcel Iancu (viitorul dadaist Marcel Janco) și Samuel Rosenstock (viitorul Tristan Tzara, dar care semna în *Simbolul* cu pseudonimul S. Samyro). Editarea de reviste, tipărirea de „foi literare” cu ambiții de manifest, cu atitudine rebelă și provocatoare reprezintă poate cea mai pregnantă trăsătură definitorie a

avangardei aflate în plină expansiune în primele două decenii ale secolului XX, după publicarea *Manifestului Futurist* al lui Marinetti, în 1909. *Simbolul* este un semn al vremii, al unei noi acuități în raport cu timpul.

Tranziția treptată dinspre artistul văzut ca „literat” sau „plastician” către artistul văzut ca activist și teoretician, ca propagator al unor teze și concepte mai mult decât un practicant al unei tehnici artistice anume, se înfăptuiește chiar pe parcursul primilor ani de activitate publicistică a lui Tristan Tzara.

Așa cum am arătat în altă parte¹, producția lui Tristan Tzara în primii săi ani de activitate derulată în România este extrem de restrânsă: din toamna lui 1912 până în toamna lui 1915 (în noiembrie 1915 părăsește definitiv Bucureștiul pentru a se instala la Zürich) a publicat doar șapte poezii proprii (patru în *Simbolul*, una în *Noua Revistă Română* a lui Rădulescu-Motru și două în *Chemarea*) și câteva traduceri după Walt Whitman, în revista *Versuri și Proză*.

Acestora le trebuie adăugate, tot la capitolul creație, cele câteva pseudonime pe care le-a utilizat, anagrame (parțiale) ale numelui său, precum S. Samyro, ori adevărate devize și jocuri de cuvinte cu mize conceptuale, precum Tristan Ruia sau Tristan Tzara, sau mult mai misterioasa mască onomastică Iacob Șearpele, la adăpostul căreia a publicat o serie de Note la „poșta redacției” revistei *Simbolul*, micro-eseuri cu o semnificație aparte pentru configurarea pozițiilor sale literare, politice și estetice timpurii. În rest, prima perioadă de creație a mai consemnat doar o serie de manuscrise poetice, câteva desene stângace, ciorne și variante ale unor producții literare ulterior repudiate explicit de către Tzara, și care, lăsate spre păstrare lui Ion Vineanu, au văzut lumina tiparului abia în 1934, în volumul *Primele Poeme*, apărut la insistențele și sub îngrijirea lui Sașa Pană.

Dar în nucleul acestei producții extrem de restrânse rezidă elementele fundamentale ale viitoarei revoluții dadaiste, demarată, din februarie 1916, de către Tristan Tzara, la *Cabaret Voltaire* din Zürich, alături de Hugo Ball, Hans Arp și Marcel Janco. Aparent surprinzător, pentru a cuprinde dinamica și pentru a surprinde resorturile acestei revoluții, rădăcinile ei din perioada românească a lui Tzara, dar și primele sale manifestări dadaiste pot fi situate, fertil, într-un cadraj mai rar invocat în exegeza operei „ereziarhului” de la *Cabaret Voltaire*.

Invocarea cadrajului filosofic pare surprinzătoare pentru că Tzara a fost inițial un poet asimilat rapid unui creator de nouă vizualitate (dadaistă), pentru a deveni ulterior dramaturg, eseist și jurnalist, dar și istoric literar și figură publică, politică, de prim plan (ajuns, după cel de-Al Doilea Război Mondial, chiar deputat în Adunarea Națională a Franței). Radiografierea reperelor filosofice ale operei sale a întârziat, în ciuda faptului că singurele studii la care s-a înscris vreodată Tristan Tzara (fără a le finaliza, totuși) au fost tocmai acelea de filosofie.

¹ Erwin Kessler, „Tristan Tzara in Samyro Times: The Pre-Avant-Garde Bucharest Group around *Simbolul* and *Chemarea* Magazines” (1912:1915), New York, *Centropa*, vol. XI, no. 1, 2011.

În 1914, Samuel Rosenstock se înscrie la cursurile de filosofie și matematică ale Universității din București. În toamna lui 1915, atunci când părăsește țara (în mare măsură sub presiunea iminentei intrări în război a României, ceea ce ar fi antrenat automat înrolarea tânărului autor în armată), Tristan Tzara pleacă la Zürich pentru a se înscrie la Universitate, urmând, pentru scurt timp, tot cursuri de filosofie, ca și la București.

Nu există manuscrise, documente de arhivă sau mărturii privind preocupările sale filosofice de atunci, dar este extrem de relevantă opțiunea sa pentru studierea unui domeniu care produsese, chiar în prima decadă a secolului XX, probabil cea mai percutantă mișcare și interes public, social-cultural. Influența enormă a lui Henri Bergson asupra cercurilor intelectuale din întreaga lume, în acel moment, nu poate fi comparată cu niciun alt fenomen cultural al vremii: la conferințele sale de la Collège de France participa întreaga societate înaltă franceză, la fel ca și intelectuali de felurite orientări (viitori filosofi, precum Etienne Gilson, Jean Wahl, dar și nenumărați literați, precum T.S. Eliot sau artiști, îndeosebi pictori cubiști). Publicată în 1907, *L'évolution créatrice* a avut nu mai puțin de 28 de ediții până în anul 1918, un record absolut în materie de succes literar al unui volum de filosofie. Mult mai riguros încadrată profesional, dar la fel de influentă a fost mișcarea intelectuală generată de către Edmund Husserl, care publicase deja în 1901 faimoasele *Logische Untersuchungen*, iar în 1913 *Ideen I*, prin care fenomenologia, cel mai important curent filosofic din prima jumătate a secolului XX, era fondată.

Deloc întâmplător, atât Bergson cât și Husserl studiaseră matematica și filosofia, cele două domenii pentru care s-a înscris la studii universitare Tristan Tzara în România, dar și în Elveția. Chiar dacă se poate spune că alegerea neutrei Elveții pentru continuarea studiilor universitare a fost legată de eschivarea de la înrolarea în armată, nu același lucru se poate spune despre specialitatea aleasă pentru studiile universitare. La acest capitol, Tristan Tzara nu s-a eschivat, ci și-a dus mai departe interesele intelectuale din România.

O analiză mai atentă a producției sale timpurii, atât a celei publicate în vremea sa de către el însuși cât și a celeia publicate ulterior, sub îngrijirea altor editori, arată că, perfect înveșmântate în căutări și exprimări literare, preocupările sale teoretice, chiar filosofice, alimentate de foarte probabile lecturi din domeniu (este practic de neconceput ca una dintre cele 28 de ediții ale extrem de influentului volum al lui Bergson despre evoluția creativă să nu fi ajuns la Tzara, a cărui cultură a fost dintru-nceput francofilă), i-au modelat demersul, atitudinea și perspectiva asupra creației artistice.

Faptul că Tzara, la cei 16 ani ai debutului, era la curent cu moda literar-filosofică curentă reiese cu pregnanță dintr-una din notele sale din *Simbolul*, semnată cu pseudonimul Iacob Șearpele², unde, referindu-se critic, chiar sarcastic,

² *Simbolul*, nr. 2, octombrie 1912. În numărul 3 al revistei *Simbolul*, la capătul obișnuitei *Note redacționale* de pe ultima pagină este publicat anunțul relevant care ne permite, dincolo de orice dubiu, atribuirea tuturor acestor *Note* lui Tristan Tzara: „Cu *toată* partea redacțională a revistei

la versurile lui Cincinat Pavelescu, viitorul Tristan Tzara îl declară – batjocoritor – pe poetul sentimentalist, ce se dorea simbolist, drept *futurist à outrance*, mizând (tehnică proto-dadaistă patentă) pe asociațiile licențioase pe care noțiunea de futurist o produce, prin paronimie (sau mai degrabă prin fenomenul lingvistic *false friends*), în limba română, unde substantivul comun respectiv nu există, dar poate fi conceput și înțeles în cheie peiorativă la adresa celui caracterizat astfel. Surpriza nu o constituie doar utilizarea suverană, în răspăr, a noțiunii de futurism (totuși, un curent artistic nou, puțin cunoscut în lumea culturală locală, și a cărui invocare demonstra familiarizarea tânărului publicist cu mișcările artistice de avangardă ale vremii sale), ci și referirile, pe aceeași pagină, la George Panu, redactorul revistei „Săptămîna politică și culturală”, pe care îl acuză de „Schopenhaurism politic” (voluntarismul și activismul critic al acestuia, îndreptat contra înțelegerilor economice ale României cu Imperiul Austro-Ungar, îl iritase profund pe principele Carol I, și fusese drastic amendat).

Mai mult, în aceeași pagină, câteva considerații mușcătoare indică reperul moraliştilor francezi (La Rochefoucauld, îndeosebi) ce-i era, fără îndoială, la îndemână foarte tânărului publicist: „Și poate e păcat să lauzi pe cineva fără să spui nimic, când nu o faci din răutate. Dar se pare că și inteligența răutății le e necunoscută”³. Recursul asumat la „inteligența răutății”, la elogiarea criticii mușcătoare este un alt contur timpuriu al viitoarelor practici dadaiste de înjosire (cu rol cathartic și critic) a audienței, a auditorilor de la *Cabaret Voltaire* și a publicului expozițiilor și revistelor dadaiste.

Aceste afirmații (inutile ca sursă de informație în revista în cauză, în economia notei redactate, dincolo de dorința expresă de a delimita o poziție provocatoare și o atitudine voit și asumat iconoclastă a redactorului, o poetică cinică în stadiu nascent), conturează un orizont de preocupări de factură cel puțin periferic filosofică, o etică culturală ce se distanța, prin promovarea criticii, de tonul encomiastic al publicisticii vremii. În asemenea declarații de principii (care nu vor mai fi publicate de către Tzara, până la manifestele dadaiste din 1916 și

noastre e însărcinat *numai* dl. S. Samyro.” (sublinierile apar ca atare în original, în litere cursive). Așa cum am mai arătat, sublinierea celor două cuvinte, „toată” și „numai”, referitoare la S. Samyro, care își atribuie astfel (el însuși, pentru că nota redacțională referitoare la autoritatea sa absolută asupra redactării revistei nu putea să-i aparțină decât tot lui, ca redactor) nu doar sarcina, ci și meritul redactării revistei, aruncă o lumină nouă nu doar asupra viitoarei sale activități dadaiste (el fiind redactorul celor mai importante publicații dadaiste primordiale, revistele *Cabaret Voltaire* și *Dada*), ci și asupra asumării pozițiilor politice, culturale și filosofice ce transpar din respectivele *Note*. Precizarea în cauză avea ca scop atribuirea textelor publicate anterior în pagina de *Note*, sub semnătura Iacob Șearpele. Evident, este vorba despre atribuirea textelor publicate sub un pseudonim strident către numele unui autor (S. Samyro) care, la rândul său, era doar un pseudonim, anagrama eliptică a numelui Samuel Rosenstock, care, strict factual, este pur și simplu eradicat de acum înainte ca persoană, Tristan Tzara acoperindu-și pseudonimele cu alte pseudonime, parcă într-un efort de constituire strict intențională a conștiinței, prin care existența sa ca individ-obiect este pusă între paranteze de existența sa ca individ-conștiință ce se autoconfigurează.

³ *Ibidem*.

1918) poate fi sesizat aplombul și agresivitatea teoretico-literară ce vor constitui miezul viitoare atitudini avangardiste de „epatare a burgheziei”, apanajul dadaismului, care va fi preluat, perpetuat și dus la paroxism, uneori, de către suprarealism, în anii '20, nu doar la Paris, ci și la București, nu doar de către Breton, ci și de către Bogza (printre mulți alții).

Pe lângă aceste încondeieri dureroase la adresa unor confrăți (deja consacrați), notele din aceeași pagină trimit, elogios, la (modernistul, expresionistul) pictor Iosif Iser, și la poetul simbolist Maurice Maeterlinck. Cele două referiri (pozitive) independente la acesta din urmă, pe aceeași pagină, demonstrează influența puternică a poetului belgian asupra tânărului Tzara, creația remarcabilă a acestuia, *L'oiseau bleu*, fiind invocată pentru a situa interpretativ poezia *Păsărarul* a lui Al. Stamatiad.

În aceeași *Notă redacțională* din numărul 3 al revistei *Simbolul*, tânărul publicist ține să precizeze orizontul intereselor sale, prin delimitarea de îndemnurile belicoase din presa vremii⁴ (în aceeași lună octombrie a anului 1912 izbucnea primul război balcanic, iar opinia publică românească era absorbită de dispute în legătură cu eventuala participare), dar și prin trasarea intereselor și indicarea-ridicarea ștachetei culturale a revistei, prin referirea, cu promptitudine, la apariția celei mai importante publicații teoretice a modernismului, *Du Cubisme* (1912), care devine astfel un eveniment (al istoriei culturale) mai important decât evenimentele istoriei curente „A apărut o carte asupra *cubismului*, scrisă de Metzinger și Gleizes, doi dintre cei mai de seamă reprezentanți ai noului curent”⁵.

Concluzia centrală ce poate fi trasă din trecerea în revistă a microeseurilor lui Tristan Tzara, publicate în *Notele redacționale* din revista „Simbolul”, ține nu doar de substratul lor cultural, de exprimare a unor opțiuni sau interese, ci de caracterul lor aproape programatic: în fapt, comparând aceste *Note* cu tot conținutul textelor publicate în *Simbolul* (versuri și proză de Ion Minulescu, Alexandru Macedonski, Emil Isac etc.) se impune de la sine constatarea caracterului „politic” al *Notelor*. Ele sunt singurele texte din *Simbolul* care țin locul (în ciuda modestei titulaturi *Note*) unor adevărate editoriale, care explicitează pozițiile tinerei redacții: pacifismul (evident din ironizarea îndemnurilor belicoase), modernismul (impus prin semnalarea pozitivă, terminologică și analitică, a elementelor de modernitate, de la futurism la cubism și de la Iser la Maeterlinck), intelectualismul sau culturalismul (transparent prin accentul pus pe ironie și sarcasm în criticarea elementelor literare retardate și prin aducerea la zi – chiar la ultima oră! – a bibliografiei internaționale din domeniile de vârf ale revoluției culturale moderniste, aflată în plină desfășurare).

⁴ „Luăm act de sfatul revistei *Viața Românească*, prin care ni se recomandă – pare-se – să scriem tirade patriotice, împrejurările externe nepermițând alt gen. (!) Așteptăm până una alta, exemplul.”, *Note, Simbolul*, nr. 3, 1912.

⁵ *Ibidem*.

Prin aceste scurte texte cu valențe programatice și prin atitudinea de dirijor al opiniei și politicii redacționale, Tristan Tzara și-a conturat, foarte de timpuriu, viitoarea poziție de indicator al direcției, pe care a imprimat-o nu doar revistelor dadaiste pe care le-a condus, ci și întregului demers al „rebeliunii dadaiste” la care a participat.

În subtextul acestei poziționări poate fi însă citită o acută raportare teoretică la orizontul problematic specific filosofiei din prima jumătate a secolului XX, acela al temporalității, văzută din perspectiva actualității lumii, îndeosebi așa cum se reflectă acestea în ideile lansate de Bergson și Husserl. Nu este vorba în niciun caz despre o influență verificabilă bibliografic între pozițiile lui Tzara și tezele filosofiei curente în vreme, ci despre complementaritatea și concomitența unor preocupări, înțelegeri și poziționări care relevă proximitatea căutărilor. Cea mai relevantă poziționare filosofică ce poate fi desprinsă din producția literară și eseistică a lui Tristan Tzara din prima sa perioadă de creație este raportarea divergentă la cele două modalități literare profesate: creația (poezia sa, publicată, sau rămasă în manuscris) și reflecția (microeseurile de politică culturală). Creația, cele câteva poezii simboliste publicate între anii 1912–1915, a fost aspru condamnată de către autor însuși, ulterior. Într-o scrisoare către Sașa Pană, din ianuarie 1934, legată de intenția celui din urmă de a publica poeziile din România ale lui Tristan Tzara într-un volum, autorul preciza, nu doar exigent, ci și extrem de concludent, că „Nu văd necesitatea de a include în această colecție poeziile publicate în *Simbolul*, nu pentru că ele ar fi simboliste, așa cum credeți, ci pentru că, din ceea ce îmi aduc aminte, ele chiar sunt lipsite de interes.”⁶

Influențate de Minulescu și Maeterlinck, poeziile publicate în *Simbolul* sub pseudonimul S. Samyro au o semnificație aparte, nu una care țină de valoarea literară. Ele pun în scenă un ego literar de împrumut, de tranziție, acela simbolist, care este lipit, în maniera colajului (*avant la lettre*) pe o conștiință culturală antisimbolistă, distantă, sarcastică, tăioasă, care subminează empatia printr-un fel de cinism de fond, ce se ițește prin vâlul de poncifuri simboliste manevrate și instrumentate ca atare, la vedere, pentru a le dezvălui articulațiile mecanice și natura șablonardă, pe care autorul o pune în mișcare, dar în care nu se regăsește.

Această dinamică duală, de concomitentă punere în operă a unui mod literar și de desolidarizare de acesta, creează o senzație de alienare specifică primelor producții ale lui Tristan Tzara. Ea va marca emergența unei conștiințe interioare proprii a timpului literar. Deloc întâmplător, „romanța” de extracție minulesciană intitulată *Cântec*⁷ face un „joc de rol” sentimentaloid ce trebuie citit în cheie ironică: „Plouă.../ Plouă Timpul în cadențe la fereastra dragii mele.../Plouă.../ Și iubirea noastră trece/ Ca și Timpul care bate în fereastra dragii mele/Plouă.../Iară Timpul își așterne manta-i grea și cenușie/ (...)

⁶ Tristan Tzara, în *Primele Poeme*, ediție revizuită, cu un studiu de Sașa Pană, București, Cartea Românească, 1971, p. 122.

⁷ *Simbolul*, nr. 2, 1912.

Meditație tardiv romantică asupra Timpului, scris în mod repetat cu majuscule, ca un concept filosofic, poezia semnalizează, prin tonul voit infantil și prin sonoritatea căutat melodică (în sensul romanței ieftine), o inaderență a autorului la chiar codul, la idiomul simbolist pe care îl practică și îl subminează concomitent. Publicată în numărul următor, poezia *Poveste*⁸ accentuează atât tonul zeflemitor la adresa simbolismului, în chiar practicarea acestuia, cât și nesiguranța indusă cititorului de tonul ludic, coroziv, îmbinat cu abilitatea muzicală afișată: „Trei prințese au plecat/ Să-și găsească trei iubiți/ Trei prințese/ Trei prințese – având în suflet/ Trei iubiri neînțelese/ (...)” Același joc căutat infantiloid este practicat și în poezia *Dans de fete*, publicată în ultimul număr al revistei *Simbolul*⁹. Pe ansamblu, se poate spune că în aceste producții Tristan Tzara își exersează, scolastic¹⁰, instrumentarul poetic pe o materie pe care o discreditează în exact aceeași măsură în care o utilizează.

Această manipulare aparent perfidă a unui stil literar redă experiența cu totul nouă a trăirii-înstrăinării unui „Timp” literar (proaspăt) revolut. Poziția duplicitară a lui Tzara este evidențiată de tonul tăios și sarcastic din microeseurile critice publicate (sub un alt pseudonim) în *Notele redacționale* prezentate mai înainte. Dacă poeziile fac jocul de rol al simbolismului pueril și retardatar, ca formă vetustă a modernismului, incapabil să acopere creșterea intelectuală și mentală a modernității pre-avangardiste, notele redacționale, dimpotrivă, îl arată pe Tzara lucid, critic, informat, exigent.

În ciuda producției literare restrânse din perioada 1912–1915, aceasta indică prezența unui ego creator scindat. Poeziile par a fi producția unui ego creator disputat între capacitatea de a mima literar simbolismul și imboldul de a se distanța de acesta, prin îngroșarea notelor sentimentale și prețioase, până la caricatural. Luările de poziție cultural-politice, din contră, dau seama despre un ego intelectual nefisurat, sigur pe el, brășat la contemporaneitatea strictă, atât bibliografic cât și emoțional, axiologic și intelectual.

Referirea la timp (sau la Timp, în poezii), nu este deloc întâmplătoare. Clivajul subtil dintre timpul simbolismului, timpul colegilor de generație, timpul social presupus propriu (dovadă fondarea, împreună cu colegii de generație, a unei reviste intitulate chiar *Simbolul*) și conștiința interioară a timpului în care se regăsește (problematic) eul său creator, ține de o dificultate a relației „ființei” cu „timpul” propriu, inerentă multor conștiințe creatoare de la începutul secolului XX.

⁸ *Simbolul*, nr. 3, 1912.

⁹ „...Simfonie de lumină/ Simfonie de culori.../ Și sandalele brodează dantelate simfonii (...) Iar în ritmuri largi, bolnave,/ Un poet recită ode/ versuri safice, galante/ Dedicate voluptății/Și iubitelor din vis.”, *Simbolul*, nr. 4, 1912

¹⁰ De remarcat succesiunea tipologică a poeziilor, care acoperă, dar și denunță concomitent trei forme literare, trei formule-convenții dragi simbolismului de pretutindeni: *Cântecul*, *Povestea*, *Dansul*. Este ca o trecere în revistă și vandalizare a formelor stilistice predilecte ale simbolismului (muzicalitatea, erotismul și exotismul), sărăcite astfel prin exploatare și deriziune.

Opera timpurie a lui Tristan Tzara este asemănătoare unui teatru de război al conștiinței Timpului, pe care se confruntă aceste impulsuri divergente de trăire-conservare (cvasiarheologică) a trecutului și de izbucnire impetuoasă către un prezent abstractizat din proiectări ale viitorului, trăite cu o intensitate capabilă să îl prezentifice pe acesta (cel puțin la nivelul aspirațiilor estetice), așa cum se întâmpla în cazul futurismului.

Apărută în 1889, *Essai sur les données immédiates de la conscience* este una dintre cele mai influente scrieri teoretice care a marcat începutul secolului XX (iar în literatură a reprezentat reperul teoretic principal al proustianismului, printre altele). Pivotal demersului bergsonian este chiar timpul, temporalitatea privită din unghiul conceptului de durată, care se sustrage conștiinței subiectului prin diversitatea și plurivalența sa, acestuia rămânându-i sarcina de a păstra conștiința duratei, de a o continua și de a o organiza, așa cum face și operatorul auctorial Marcel din *În căutarea timpului pierdut*. În cercetarea sa asupra „timpului real”, dat în conștiință și opus timpului „vulgar”, dat atât în experiența comună, cât și în aceea științifică, Bergson demontează îndeosebi asocierea, fixarea timpului prin spațializare, prin plasarea momentelor succesive în constelații de localizări concomitente: „un moment al timpului nu s-ar putea conserva pentru a se adăuga altora fără să devină simultan; prin urmare, el devine spațiu”¹¹. Spațializat astfel, timpul își pierde substanța întrucât – materialmente vorbind – timpul trecut nu mai este (nu mai are „loc”), timpul viitor încă nu este (nu are încă „loc”), în timp ce localizarea și fixarea timpului prezent l-ar reduce pe acesta la o reunire fără specific propriu a unor momente trecute și momente viitoare care au avut sau vor avea „loc”.

Dar „durata internă” bergsoniană, fondată pe simultaneitatea operațională a facultăților și conștiinței, reușește performanța de a telescopa (strict în regim de temporalitate, care se eschivează de la închiderea în constelațiile fixe ale spațialității) trecutul, prezentul și viitorul într-o experiență concomitentă, ce caracterizează în mod fundamental existența umană în timp (în materia timpului, în timp ca materie specifică ființării umane): „Durata internă se confundă cu încastrarea faptelor de conștiință unele în altele”¹². Continutările și reversibilitățile, permanența timpului (idee ce va modula la nivel practic nu doar poetica literară proustiană, ci și poetica plastică futuristă, de la Boccioni la Severini sau Carra) și simultaneitatea acestuia au alcătuit o platformă problematică, un fundal ideatic și o resursă reflexivă nu doar pentru cubism, futurism și proustianism, ci și pentru proto-dadaismul nascent al unui Tristan Tzara.

Accesul lui Tristan Tzara la *Essai sur les données immédiates de la conscience* este foarte probabil, atât în contextul culturii sale francofile, al influenței exercitate de scrierea lui Bergson pe toate palierele culturale europene,

¹¹ Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, F. Alcan, 1898, ed. 2, p. 60.

¹² *Ibidem*, p. 81.

cât și în condițiile pregătirii sale pentru studiile de matematică și filosofie demarate la București și continuate la Zürich. Asimilarea cercetărilor, dilemelor și pistelor deschise de către Bergson este sesizabilă nu doar în eforturile tânărului publicist de la *Simbolul* de a telescopa simultan doi timpi creativi distincți, timpul modernismului simbolist și timpul pre-avangardismului critic. Practicarea concomitentă a două discursuri contrastante este redevabilă resimțirii unei crize a Timpului: Tristan Tzara nu se regăsea în timpul social și cultural (deja trecut) al companionilor săi simbolști, ale căror instrumente le deținea, dar al căror mod existențial și creator îl submina. Pe de altă parte, nu avea suficiente date, suficiente repere ale unei modernități avansate, avangardiste, în care să plonjeze ca într-un „timp real”, propriu conștiinței interne. Ca atare, colajul de timpi (culturali și existențiali) distincți și contrastanți caracterizează manifestările sale literare la debut. Scindarea celor două discursuri practicate concomitent, în aceeași publicație, este doar reflectarea acestei crize a Timpului.

Pasul următor îl reprezintă una dintre cele mai obscure și semnificative perioade din existența artistică a lui Tristan Tzara, anii 1913–1914, perioadă din care ne-a parvenit doar o mică serie de manuscrise, tânărul autor, după debutul furtunos din *Simbolul*, abținându-se să mai publice. Probabil că aceasta este perioada în care și-a pregătit continuarea studiilor în direcția matematicii și filosofiei, accesul bibliografic spre aceste specialități deschizându-i și mai mult apetitul pentru speculație și teorie. Relația cu timpul, cu timpul trecut, cu timpul prezent subiectiv și cu un timp viitor utopic, și prin acestea, cu identitatea proprie (evanescentă, disputată, alcătuită, cubist, dintr-o multiplicitate de euri conturate prin pseudonime), capătă în această perioadă cele mai complexe aspecte. Manuscrisele cu desene, poezii și adnotări din anii 1913–1915 îl arată pe Tristan Tzara preocupat de ideea (vetustă, deja) a capodoperei, a realizării unei opere perene, la fel de rezistentă la timp, într-un prezent perpetuu, inalterabil, precum acelea deja consacrate.

Pe mai multe file manuscrise, artistul s-a complăcut (oarecum maniacal) să alcătuiască foaia de titlu a „operei” sale, care nu este alta decât... *Hamlet*. Înaintea lui Marcel Duchamp, care va pune mustăți unei reproduceri a *Giocondei* lui Leonardo da Vinci, în 1919, inaugurând procedeul avangardist al apropierei (critice), Tristan Tzara piratează unul dintre reperele majore ale culturii europene pentru a pune în discuție ideea de geniu, de autor și autoritate, de originalitate, de repetiție. Semnificativ, figura lui Hamlet este asociată unui singur autor „genial”, Shakespeare. Hamlet nu face parte din aceeași categorie cu Faust, mit și legendă ce a alimentat, la distanță de secole, diverși autori, de la Marlowe la Goethe sau Thomas Mann. Hamlet nu este „o idee” literară anonimă, care să fie, precum Faust, investită diferit de diferiții autori. Dimpotrivă, Hamlet este o figură fixă, un șablon cultural lipsit de orice mobilitate, elementele sale definitorii, la nivel literar (precum „A fi sau a nu fi, aceasta-i întrebarea”) devenind mărci ale transcenderii istoriei, a timpului. *Hamlet*, la nivel literar, are exact aceeași funcție iconică precum *Gioconda*, la nivel vizual. Iar actul de (exasperată) iconoclastie al lui Tristan Tzara are o identică inserție critică cu aceea a actului duchampian de mai târziu.

„Falsificatorul de capodopere”, Tristan Tzara, s-a raportat la *Hamlet* la scurt timp după primele sale publicații. Probabil prima filă cu acest subiect datează din anul 1913. Reprodusă în ediția din 1971 a volumului *Primele Poeme*, îngrijit de Sașa Pană, fila de manuscris constă în „punerea în pagină”, ca pentru o publicație (ecou al preocupărilor sale redacționale de la *Simbolul*), a trei variante de foaie de titlu, peste care a desenat o serie de capete și figuri masculine (una dintre acestea, buclă și încoronată, fiind fără doar și poate Hamlet, celelalte fiind schițe ale diferitelor personaje, dintre care se desprinde cel puțin o figură ce poate fi asociată cu sfetnicul Polonius). Două dintre „foile de titlu” prezintă aceeași punere în pagină, pe jumătate de coală, de două ori: pe frontispiciu apare în majuscule titlul Hamlet, sub care apare numele autorului, Tristan Ruia. Cea de-a treia variantă, singură pe restul de coală, are ca frontispiciu un motiv decorativ de tip friză-entrelac secesionist, desenat așa cum apărea acesta pe volumele vremii (îndeosebi pe acelea franțuzești), sub care apare mai întâi numele autorului, Tristan Ruia, iar apoi, tot cu majuscule, numele cărții, *Hamlet*, sub care apare precizarea (identică aceleia ce apărea pe foaia de titlu a revistei *Simbolul*) „Cu desene de M(arcel). I(ancu)”, însoțită de notația (ce ține tot de experiența de redactor „București, 19(13?)” și „Tipografia (indescifrabil)”. Pe scurt, e vorba despre o machetă de carte în toată puterea cuvântului, o carte care fusese deja scrisă, și pe care Tristan Ruia, identitatea de tranzit a lui Tristan Tzara (pseudonim asupra semnificației căreia nu mai revenim), după S. Samyro, și-o atribuie nu pentru a plagia sau pentru a-i contesta paternitatea lui Shakespeare (lucru absurd, așa cum absurdă ar fi ideea că Duchamp contesta paternitatea sau realiza un plagiat în raport cu *Gioconda* lui Leonardo da Vinci). Ulterior, probabil în anul 1915, Tristan Tzara reia aceeași temă a volumului *Hamlet*, de această dată sub forma unei foi de titlu al volumului *Hamlet*, de Tristan Tzara, având ca frontispiciu desenul unui bust orizontal de tânără (probabil Ofelia înecată), ritmat de o friză (ironică) de flori mici în glastre, ce punctează și numele (de acum definitiv) al autorului – Tristan Tzara. Fila pe care a fost schițată această primă pagină a volumului *Hamlet* este acoperită în rest de ciomele altor scrieri și poezii, cea care se detașează fiind intitulată *Dezgust*¹³.

Exact deasupra acestui titlu se află însă o strofă dintr-o posibilă poezie ce aruncă o lumină evocatoare asupra relației dintre Timp, identitate și creație, Hamlet (și încercările repetate de a-l „scrie”), fiind locul creativ în care se produce negocierea între cei doi termeni, produsul acestei tensiuni „creatoare” de repetiție înverșunată fiind doar numele artistului, Tristan Tzara, cel care mărturisește, în versul în cauză, că „Mă duc să întâlnesc un poet trist și fără tale(nt)”. Tristețea din lupta cu Timpul, întruchipat de Hamlet și de „repetarea” acestuia este tristețea din numele Tristan, este tristețea din amenințarea lipsei de talent ce l-a condus pe artist

¹³ Tema dezgustului fiind regăsită în manifestul *Dada*, 1918, în subcapitolul „dezgustul dadaist”, în care de altfel apare lungă tiradă de recomandări de „abolire” (a trecutului și viitorului, a arheologiei și profeției etc.) ce este invocată mereu în caracterizarea dadaismului.

către inovarea (de fapt) a acestei repetiții hamletiene („a fi sau a nu fi”) a lui Hamlet, repetiție ce i-a imprimat, prin ricoșeu, personalitatea proprie.

Relația critică și exasperată cu timpul, cu sinele și conștiința internă l-au determinat pe Tzara să întreprindă această (aparent absurdă) rescriere a lui Hamlet, ce a funcționat însă ca o reducere fenomenologică, o *sui generis* „epoche”, prin care „Hamlet”, ca obiect cultural cu o substanță anume (comună conștiinței literare europene, universale) și o genealogie cunoscută, este pus între paranteze, extras printr-o intuiție eidetică din trecutul ca „memorie”, eliberat de întreaga arheologie care îi constituie „identitatea literară”. Pentru a forța către substanța noematică *Hamlet*, Tzara, în termeni husserlieni „suspendă nu doar natura afirmată în *cogitatio*, ci și existența naturală a propriului Ego, și a actului ca stare a Ego-ului propriu.”¹⁴

(Re)scris (de fapt, re-afirmat) de către Tzara (care era și totodată nu era încă el însuși, era o tentativă, o intuiție a identității), Hamlet este dis-creat, evacuat din cursul istoriei literare, în care era deja epuizat, era scris, tipărit, tradus, montat – și multiplu comentat de-a lungul secolelor –, pentru a-l reda, proaspăt, ca încă nenăscut, ne-creat, subiect al unei (non-existente) cărți (de Tristan Ruia, ulterior de Tristan Tzara), al cărei unic subiect era doar autorul, Tristan Tzara, emergența unui autor, respectiv propulsarea și prezentificarea lui Tristan Tzara din confruntarea cu limitele talentului și timpului propriu. Identitatea autorului, „persoana” literară nu mai este un obiect, un lucru pre-definit din afară („Samuel Rosenstock”), ci devine vectorul identitar al unor acte intenționale „pure”, așa cum este acela de a fi „autorul” lui Hamlet. Husserl poate constitui, mai departe, o posibilă cale de acces spre re-semnificarea acestui demers aventuros și inovator în care se regăsesc atât retensiunile, cât și protensiunile conștiinței intenționale: „Știm că trecutul, în cazul memoriei, nu implică, în actul prezent ca amintire, realizarea unei imagini pentru noi înșine a ceea ce a existat înainte sau producerea oricărei alte construcții de acest tip. Dimpotrivă, noi pur și simplu afirmăm ceea ce apare, ceea ce este intuit, ceea ce, în conformitate cu temporalitatea sa, este intuitibil doar în moduri temporale. Și ceea ce apare primește de la noi, în modalitatea memoriei, cu mijloacele intenției țintite asupra circumstanțelor apariției, o poziție în relație cu un acum efectiv prezent.”¹⁵

Prezentificarea, revelarea intențională a sinelui au reprezentat miza actelor de alienare (recurentă, de fapt, prin succesiunea de pseudonime utilizate de la începutul activității publicistice) prin care Tristan Tzara a devenit Tristan Tzara pentru Tristan Tzara, scriind (și totuși, nescriind, la modul concret) volumul *Hamlet*, modalitatea crucială de constituire a conștiinței proprii, de a o orienta către ceva ce va fi propriul „sine” (pseudonimic), de a forța în temporalitatea proprie și în Timpul arheologic (pe care îl va denunța mai târziu). Prin renunțarea la sinele

¹⁴ Edmund Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 350.

¹⁵ *Ibidem*, p. 321

poetic „autentic” („un poet trist și fără talent”) și topirea în temporalitate (prin îmbrățișarea „inautentică” a lui „Hamlet” – un „dat” deja „știut”), ambele acte similare unei reducții fenomenologice, de punere între paranteze a pre-judecăților, a științei și a pre-științei, artistul parvine la unica formulă a conștiinței proprii, care este chiar numele său, produs de el însuși pentru a de/re-clama impasul anonimității și crizei proprii, criză concomitentă cu aceea a timpului său (social, istoric). Identitatea creatoare (fictivă, dar cu atât mai proprie, prelungind retensional conștiința în trecut – „Hamlet” – și, protensional, în viitor –, „Tristan Tzara”), obținută astfel, se supune rigorilor intenționalității husserliene, căci „orice afirmare este, așadar, o problemă de indiferență...”¹⁶

Creația crucială a lui Tristan Tzara, în perioada sa de activitate din România, este producerea subiectului (nu neapărat creator, ci mai degrabă fenomenologic, intențional) Tristan Tzara, constituirea conștiinței proprii, prin extragerea identității date dintr-o definire de tip obiectiv (etnic, generațional, social, statal, creativ) și de propulsare a acesteia într-o autodefinire intențională, prin acte critice („actări”) succesive ale alienării, ale înstrăinării (identitare, creatoare, generaționale, naționale). Constituit pe fundalul unor probabile lecturi filosofice contemporane, acesta este singurul „bun” cu care el va părăsi Bucureștiul, în noiembrie 1915, și pe care îl va exploata la maximum întru geneza dadaismului, odată cu inserarea, din 5 februarie 1916, în mediul propice de la *Cabaret Voltaire*.

¹⁶ *Ibidem*, p. 353

O PARADIGMĂ OCULTATĂ A FILOSOFIEI POLITICE

MIHAIL UNGHEANU

Abstract: The contention of this paper is to present a concept of liberty that has been long time ignored in the history of political philosophy. This is what Quentin Skinner named a third concept of liberty and is opposed to the negative concept of liberty that has monopolized the liberal tradition. This concept of liberty is opposed to the normal understanding of negative liberty in as much as it highlights the idea of virtue and of obligation toward a given community, state or whatever. The roots of this concept of liberty are in the classical republican tradition and classical political philosophy like that of Aristotle, though this concept does not entail the idea of *eudaimonia* as typical or paradigmatic activity for the human beings. In order for a person and a state to be free, the person has to discharge civic duties and participate actively in the configuration of the political and social life of his/her city, even if it runs against its own interest, wishes, pleasures. This alternative concept of liberty also entails the idea that sometimes people need or must be coerced into being free, because they ignore/fail most of the time to take into account the common good and almost every time the particular or personal good take precedence over the common good, although this has destructive effects on the liberty of the persons involved.

Keywords: positive liberty, negative liberty, republicanism, liberalism, freedom, duty, virtue.

Dimensiunea politică este esențială pentru om, chiar dacă în timpurile noastre s-a ajuns să se creadă că ea este un teritoriu specializat, cu anumite reguli de joc știute doar de un grup restrâns de oameni numiți politicieni. Dimensiunea politică a vieții omului privește natura sa de ființă socială, de ființă care nu trăiește izolată, ci în grup, fie că e vorba de comunitate sau societate. Acest lucru este valabil în continuare, deși astăzi este răspândită viziunea liberală a individualismului, care consideră individul Alfa și Omega a tuturor lucrurilor, ignorând cu bună știință dimensiunea comună a existenței sociale și cerințele acesteia, transgresiunea permanentă fiind considerată gestul emancipator prin excelență și modul prin care individul își atestă umanitatea¹. Persoanele structurate după acest model trăiesc în societate ignorând acest fapt. Individul modern este primul individ din istorie care trăiește într-o societate care își permite s-o ignore². *Forma mentis* și structura sa morală ignoră precedența întregului, a comunității și societății, așadar chiar și faptul că face parte dintr-un lanț generațional, fiind rupt de sentimentul de obligație și de îndatorire care îi incumbă ca membru al unei societăți. Acestui tip uman îi este foarte greu să își imagineze că există o sferă publică, care este independentă de

¹ M. Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. 17, p. 22, p. 303–304.

² M. Gauchet, *op. cit.*, p. 254.

interesele sale private sau că există lucruri mai importante decât ceea ce își dorește el. Concepția liberală asupra persoanei și asupra libertății este legată de dreptul natural modern, fiind hedonistă³ și reduce libertatea la aspectul ei negativ, sau mai bine spus, la o anumită concepție negativă despre libertate (există și o libertate negativă republicană, dar care implică ceva în plus față de viziunea liberală, și anume datoria). Mai mult decât atât, această doctrină individualistă face din om un simplu agent al dorințelor sale, neexistând nicio diferențiere între ele. Ceea ce vrea omul este binele⁴, în sensul că binele este stabilit prin faptul că este dorit de om, nu pentru că ar fi un bine în sine. Pentru că ceva e obiectul dorinței sau al voinței este bun, este un bine. Regulile sau legile sunt văzute ca un rău, nu ca ceva care face posibilă libertatea și existența comună. Legea e justificată doar dacă sporește sfera de neintervenție exterioară. Așadar, dacă imunizează contra celorlalți. Solidară cu acest tip de gândire este viziunea atomistă, pentru care societatea nu este decât o colecție de indivizi, societatea existând numai ca un instrument pentru realizarea dorințelor și scopurilor acestora, fiind precum un fel de societate comercială, având la bază un (neexistent/fictiv) contract social⁵. Există o prioritate a drepturilor și a dorințelor indivizilor asupra societății, obligațiile, neprimind același statut precum drepturile. Ceea ce e absolut necondiționat este numai principiul drepturilor indivizilor⁶. Obligația, îndatoririle sunt considerate derivate⁷. Paradoxal este că prin absolutizarea individului și a dorințelor sale, a preferințelor sale se ajunge la un relativism și la echivalarea oricărei preferințe cu oricare alta. Aceasta deoarece se consideră că nu se poate găsi un răspuns pe cale rațională la întrebările legate de bine și de valori, acestea reprezentând pentru această concepție obiectul unor păreri, nu al cunoașterii. Prin urmare, ele sunt scoase din orice dezbateri, fiind abandonate sferei private; prin aceasta, teoriile sau concepțiile substanțialiste despre bine, nu cele formale, își pierd capacitatea de a regla viața publică și politică⁸. Se ajunge la paradoxul că toleranța, virtute supremă în liberalism, chiar dacă e predicată ca valoare supremă alături de conservarea și dezvoltarea pluralității, își pierde locul central pe care i-l hărăzesc adepții liberalismului. Atomismul este coextensiv acestui punct de vedere și reprezintă, deși susține că e o descriere fidelă a realității, un anumit punct de vedere asupra omului și umanității, viziune care susține filosofia politică individualistă. În lipsa lui, individualismul devine de nesusținut. Dependența de această viziune este negată, individualismul și doctrina drepturilor omului fiind prezentate ca o oglindire a realității. Viziunea care susține atomismul este cea ce susține autarhia individului⁹. Solidare cu atomismul

³ Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1950, 1953.

⁴ Charles Taylor, *Atomism* în Charles Taylor, *Philosophical Papers*, vol. 2., cap. 8, p. 201, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1990 (1985).

⁵ Taylor, *Atomism*, p. 188.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Strauss, *op. cit.*, p. 181–182.

⁸ *Ibidem*, p. 5–6.

⁹ Taylor, *Atomism*, p. 189.

sunt utilitarismul și formalismul, puncte de vedere care exclud orice altă abordare, mai ales abordarea substanțialistă a moralei și a politicului¹⁰. Acestea două reduc numărul de valori autentice morale, rămânând în picioare numai considerarea fiecărei persoane ca agent moral, adică ca scop în sine (în esență e considerată morală numai respectarea capacității de alegere a persoanelor) și fericirea personală. Acest tip de abordare, întruchipat de paradigma liberalismului, neagă că ar exista bunuri diferite, țeluri diferite și calitative, care sunt materia moralei, aceasta din urmă trebuind să fie una formală. Țelurile morale sunt strict subiective, fiind reduse la preferințe și motive. Ele nu pot fi descrise în termeni fizici. La lumină iese aici o *forma mentis* legată de știința din secolul al XVII, care reduce calitățile ce nu sunt perceptibile în mod obiectiv și nu sunt traductibile în termeni fizici la pure preferințe subiective. Ceea ce vrea omul, țelul său, trebuie să poată fi formulat în termeni fizici¹¹, acest lucru fiind ilustrat de modul în care e definită libertatea în teoria contractualistă a lui Hobbes, de exemplu, unde libertatea este definită în termeni de mișcare. Prezența libertății este dată de absența unui element exterior de constrângere, adică a acelor elemente care împiedică agentul să își urmărească propriile țeluri¹² sau, cel puțin, să poată fi capabil să urmărească diferite țeluri, să aibe alternative.

Dimensiunea ocultată a filosofiei politice este cea prezentată de doctrina republicană a statului și a conceptelor de libertate care îi sunt atașate. Anticipând, putem spune că această concepție nu este una care cedează limbajului drepturilor omului și că pornește de la faptul primar al apartenenței la societate, afirmând că o societate care nu se concepe pe sine ca atomistă, ci pune accentul pe virtute și care concepe libertatea ca fiind legată constitutiv de îndatoriri și de legi, poate asigura mai bine libertatea persoanelor decât liberalismul. Acesta din urmă, deși pretinde că asigură libertatea persoanelor, este o formă de dependență/dominare și de lipsire de libertate, tocmai prin prisma faptului că permite existența unor relații de dominare necontrolate bazate pe bogăție sau putere economică, astfel încât persoanele rămân vulnerabile față de efectele voinței altora¹³. În ideea de libertate pozitivă există parțial concepția că libertatea înseamnă parțial controlul colectiv asupra vieții comune¹⁴. Ea nu este nici incompatibilă cu un alt concept de libertate negativă. De fapt, concepția republicană este un amestec de libertate negativă și libertate pozitivă. În esență, s-a afirmat că nu poate exista decât un singur concept coerent de libertate, anume cel negativ, în viziunea expusă mai sus. Orice altă

¹⁰ Charles Taylor, *The Diversity of Goods*, în Charles Taylor, *Philosophical Papers*, vol 2, cap. 9, p. 230–247.

¹¹ *Ibidem*, p. 247

¹² Quentin Skinner, *The Paradoxes of Political Liberty, The Tanner Lectures on human Values*, delivered at Harvard University, October 24–25, 1984.

¹³ Jean Fabien Spitz, *La liberté politique. Essai de genealogie conceptuelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 181.

¹⁴ Charles Taylor, *What is wrong with negative liberty?* În Charles Taylor, *Philosophical Papers*, vol. 2, cap. 8, p. 211.

concepție a fost considerată confuză sau că transformă libertatea în contrariul său. Aceasta se datorează unor paradoxuri, primul dintre ele legând libertatea de ideea de guvernare de sine/autoguvernare și ideea de libertate personală de cea de serviciu în folosul binelui comun și cel de al doilea implică ideea că omul poate fi forțat să fie liber. Sigur că poate părea paradoxal, având în vedere că apare elementul de constrângere și ideea de îndatorire față de un întreg care înglobează persoana umană. O astfel de concepție implică ideea că libertatea poate fi atinsă numai în acele construcții statale care au o anumită formă și numai acolo se poate dezvolta un caracter cu adevărat moral. Asigurarea propriei libertăți implică faptul că agentul uman trebuie să se dedice din toată inima slujirii binelui comun și cultivării acelor caracteristici care fac acest lucru posibil, anume virtuțile civice. Aceasta implică că este rațional și necesar să fie urmărite numai anumite scopuri¹⁵. Paradoxal în concepția alternativă asupra libertății pare să fie enunțarea necesității forțării de a fi liberi, necesitate care decurge din modul în care funcționează natura umană, adică a tendinței de a ignora, de bună voie sau nu, și de a nu putea pricepe că realizarea, îndeplinirea îndatoririlor/obligațiilor publice, care vin în contradicție de multe ori cu interesele, poftile, dorințele unei persoane, sunt esențiale pentru menținerea acestei libertăți. Elementul coercitiv și neplăcut apare tocmai din cauză că îndeplinirea acestor îndatoriri publice depinde de o anumită formă a caracterului și de cultivarea virtuților.

După cum spuneam, este, în esență, vorba de un alt concept de libertate decât cele două pe care liberalismul le opune în mod absolut, adică de cel de libertate negativă și cel de libertate pozitivă¹⁶, deși e înrudit cu acesta din urmă. Unul dintre cei ce au elaborat acest concept sau mai bine spus l-au scos la lumină din uitare este filosoful britanic Quentin Skinner. El emite constatarea că în mod convențional libertatea a fost definită ca o relație triadică între agenți, scopuri și constrângeri și, precum am expus mai sus, atunci când constrângerea lipsește se spune că ne aflăm într-o stare de libertate¹⁷. Însă această idee că există un singur concept de libertate a fost negată chiar de unul dintre filosofii politici care apără liberalismul, anume de Isaiah Berlin¹⁸. Berlin elaborează conceptul de libertate pozitivă pentru a-l opune celui de libertate negativă, el susținând că acesta din urmă e preferabil. Libertatea în sens negativ e definită ca lipsa oricărei constrângeri provenită dintr-o interferență exterioară care împiedică o persoană să facă ceva ce îi stă în puteri să facă; numai în acest caz e lipsire de o libertate, dacă suntem împiedicați să facem ceva ce ține de puterea noastră, însă nu lipsa respectivei

¹⁵ Skinner, *The Paradoxes of political liberty*, p. 229.

¹⁶ Idem, *A Third Concept of Liberty* în *Proceedings of the British Academy*, 117, 2002, p. 237–268.

¹⁷ Skinner, *op. cit.*, p. 237–238.

¹⁸ Isaiah Berlin, *Două concepte de libertate*, în *Adevăratul studiu al omenirii*, trad. Radu Lupan, București, Meridiane, 2001, p. 203–250.

capacități. Un om orb nu este nici măcar formal liber să poată citi o carte, el nu are capacitatea, puterea respectivă. Nu este nici liber, nici neliber. Este o definiție cu iz hobessian¹⁹. Ideea că a fi liber implică dedicarea binelui comun este străină de această concepție. Hobbes este unul dintre cei care neagă acest lucru și care afirmă că o maximizare a propriei libertăți sociale depinde de capacitatea de a maximiza tocmai zona în care putem pretinde și exercita imunitate față de serviciul în slujba *commonwealth*-ului²⁰. Negarea de către linia de gândire Hobbes-I. Berlin a acestui tip de concept de libertate semnifică ignorarea a două tradiții de gândire politice și filosofice. Una este cea grecească, care se exprimă în *Politica* lui Aristotel și care face din om un *zoon politikon* o ființare socială și politică prin definiție (aici politicul nu are sens de activitate specializată, ci se referă la întregul existenței sociale, la organizarea ei). În varianta grecească, omul este liber atunci când se angajează în acele activități care duc la *eudaimonia*, activități care ar întruchipa, ar da curs scopurilor celor mai adânci și autentice ale omului. Aici, libertatea este ca atare delimitată de efectuarea unor acțiuni într-un anumit spectru. Omul e liber și se realizează pe sine dacă se dedică acestor activități, ce decurg din esența lui. Așadar, plecând de la premisele că există niște scopuri ale naturii umane, de la faptul că e rațional să fie urmate aceste scopuri și nu altele, paradoxul afirmației că libertatea e coextensivă cu obligația și că omul poate fi forțat să fie liber dispare și se integrează într-o teorie a libertății, chiar a libertății negative. Oponenții acestei concepții despre libertate au tendința de a-i acuza pe susținătorii ei că au intenții sinistre, că doresc instaurarea unui totalitarism, dar această viziune teleologică a libertății are rădăcini adânci și privește problematica omului ca ființă morală ca atare. E rațional să fii moral sau nu? Aceste scopuri, oricum ar fi ele definite, au caracter social, așadar nu sunt reductibile la un individ și la dorințele acestuia, iar pentru a fi realizate implică necesitatea construirii unei anume forme de societate. În acest caz este vorba despre *res publica*, dar dacă situația existentă este luată în considerare, chiar și partizanii conceptului liberal de libertate negativă afirmă necesitatea existenței unei forme canonice de stat pentru ca să se poată realiza pe deplin condițiile necesare instaurării idealului dorit de dânșii.

Ceea ce remarcă profesorul britanic la contribuția lui Berlin este că aceasta stabilește fără drept de apel faptul că nu poate exista o teorie unitară a libertății, că o singură teorie nu poate acoperi cele două concepții. Libertatea pozitivă la care se referă Berlin nu poate fi definită numai ca lipsa unei constrângeri, fie ea internă sau externă, și nici doar ca libertatea de a urma o anumită formă de viață²¹. Tot ceea ce e spus deasupra poate fi interpretat ca o formă de libertate negativă. Această idee pozitivă e dusă de Berlin în direcția fie a stăpânirii de sine, fie a procesului prin care devii stăpân pe sine și cea a autoperfecționării. Libertatea în sensul pozitiv ar

¹⁹ *Ibidem*, p. 245.

²⁰ Skinner, *The Paradoxes of Political Liberty*, p. 230.

²¹ *Idem*, *A Third Concept of Liberty*, p. 239.

fi, conform lui Berlin, că oricare ar fi scopul omului, acesta trebuie să fie identic cu libertatea²². Cu cuvintele altui filosof, pe care Skinner îl citează, Th. Greene, libertatea pozitivă se identifică cu momentul în care omul atinge armonia cu legea propriei ființe, cu starea în care își realizează sinele ideal, cu starea în care își atinge obiectul²³. Aici, libertatea nu este o stare sau o putere de a face ceva, de a începe un lanț causal de la sine sau de a deveni ceva, ci reprezintă un anume *pattern* de acțiune²⁴. În spatele acestui concept se află ideea că există o esență a omului și că libertatea se dobândește când realizăm esența aceasta. În cazul în care plecăm de la doctrina creștină, omul e liber atunci când realizează din nou chipul și asemănarea, când ajunge la *theosis* sau când devine servitorul Domnului, sau dacă se pleacă de la definiția aristotelică că omul este *zoon politikon*, atunci el își realizează sinele tocmai în viața socială, în cetate, în activitatea de om politic, așadar prin participarea la acțiunile prin care cetatea este menținută și prin care fiecare cetățean sau grup social își realizează propria *arete*, propria virtute. Evident, există pericolul, pe care Skinner îl recunoaște, ca adepții unei astfel de concepții despre libertate, și mai ales al unui anumit scop, pe care îl îmbrățișează în mod exclusivist, fie să încerce să îi intimideze pe cei ce nu sunt de acord cu acesta sau care au altă concepție despre libertate. Ceea ce interesează nu sunt posibilele abuzuri la care se poate preta, ci faptul că acest concept de libertate este coerent și că, de fapt, pot fi mai multe scopuri care coexistă²⁵. Critica pe care o face Berlin conceptului de libertate pozitivă are însă o istorie care trimite la Hobbes și la faptul că *Leviatanul*, ca și concepția despre libertate aferentă, era rezultatul unei polemici inserate într-un anumit context, al conflictului dintre parlament și Charles I, conflict care a dus la executare acestuia din urmă și, pentru o perioadă, la abolirea monarhiei. Hobbes făcea parte dintre partizanii lui Charles I, iar concepția despre libertate, pe care parlamentul a opus-o concepției dreptului divin al regelui, era una de tip republican clasic, care este parțial pozitiv.

Conceptul de libertate negativă pe care îl folosește Hobbes, prin urmare și Berlin și tradiția liberală, nu desemnează orice tip de libertate negativă, ci numai un anumit tip. Acest concept a dus la uitarea unui alt tip de libertate negativă²⁶. Acest tip de libertate negativă a constituit scheletul revoltei împotriva regelui și chiar al revoluției glorioase de la 1689, după cum spuneam mai sus. Acest concept are două surse. Una dintre ele provine de la doctrina juridică și politică romană și cealaltă este refuzul de a se supune dreptului divin al regelui. Sursa conflictului provine de la modul în care erau înțelese prerogativele regelui, mai ales de la faptul că acesta avea dreptul, în caz de necesitate, de a închide persoane fără proces și de a impune taxe fără consimțământul parlamentului. Practic, credeau opozanții regelui,

²² *Ibidem*, p. 240.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, p. 241.

²⁵ *Ibidem*, p. 243.

²⁶ *Ibidem*, p. 247.

recunoașterea acestei prerogative distrugea baza legală a libertăților și drepturilor cetățenești, degradându-le statul, reducându-le la nivelul de privilegii, privilegii care depindeau numai de voința regelui. Acesta le acordă sau le retrage după bunul său plac. Acest lucru echivala cu o cădere în sclavie. Ideea care subîntinde acest argument și care a dus la revoltă este că dependența de voința cuiva înseamnă, de fapt, sclavie și că această lipsă de libertate nu constă numai din faptul că cineva ne împiedică activ să facem ceea ce stă în puterile noastre, ci că ea începe sau este deja prezentă în conștiința existenței acestei dependențe²⁷. Chiar dacă această dependență s-ar fi limitat numai la bunuri și proprietăți, tot sclavie ar fi fost, conform celor ce susțineau această idee²⁸. Această concepție, și mai ales atacul îndreptat împotriva ideii de dependență de voința suverană a regelui, a fost folosită în favoarea abolirii monarhiei la sfârșitul războiului civil²⁹, iar prin Actul din Martie 1649, aceasta era temporar abolită, fiind considerată un pericol pentru libertate, pentru interesul public. Conceptul de libertate negativă hobbesiană se îndreaptă tocmai împotriva acestui concept trecut sub tăcere de libertate negativă, care a generat totuși un stat modern. I. Berlin nu menționează, în prezentarea făcută celor două concepții despre libertate, foarte detaliat ideea de nondominare și nici nu ia în considerare posibilitatea definirii libertății ca absența dependenței de voința cuiva. A face așa, consideră el, înseamnă a amesteca concepte diferite. Lipsa libertății trimite neapărat la o intervenție exterioară, actuală, nu la conștiința dependenței, această excludere a unei intervenții exterioare fiind esențială chiar pentru conceptul de libertate pozitivă. A vorbi de lipsa libertății semnifică a putea indica clar o piedică exterioară care ne îngreuează în exercitarea abilităților noastre.

Conceptul de libertate pe care Skinner îl propune, sprijinindu-se pe tradiția romană și neo-romană la care a făcut referire, susține altceva. Însuși faptul conștiinței dependenței de bunăvoința arbitrară a unui suveran duce la o restrângere *de facto* a opțiunilor noastre și a libertății. Efectul constă în a face pe oameni să evite anumite alegeri și astfel să fie puse constrângeri clare asupra libertății de acțiune, chiar dacă nu s-a intervenit efectiv în activitățile noastre. Tipul de constrângere pe care îl generează această reprezentare este constrângerea de sine, cenzura de sine, un tip special de inhibiție sau de mecanism auto-inhibitor. Același lucru se petrece însă și cu cei sub amenințarea directă a coerciției. Într-un astfel de regim de dependență nimeni nu poate să își etaleze sau să își folosească virtuțile și calitățile sale adevărate, pentru că suveranul s-ar simți lezat și diminuat în stima sa de sine de către aceste persoane și nimeni, care ar fi consilier sau sfătuitor, nu ar putea să își exprime cu adevărat punctul de vedere, ci ar fi redus la statul de *yesman*. General vorbind, una dintre grijile cele mai mare care străbatea prin aceste argumente era aceea că nimeni, în astfel de condiții, nu va mai da dovadă de spirit

²⁷ *Ibidem*, p. 248.

²⁸ *Ibidem*, p. 251.

²⁹ *Ibidem*, p. 254.

public și că nu va face acțiuni bazate pe acesta sau acțiuni care necesită calități mari. În absolutism, fiecare își pierde curajul, devine servil, disperat, demoralizat, etc. Fapte mărețe și care dau dovadă de caracter sunt posibile numai în statele libere, conform acestei viziuni. Așadar, conchide Skinner, nu există un singur concept de libertate negativă, ci două care sunt incompatibile și incomensurabile. A trăi într-un mediu în care oamenii depind de voința unuia sau altuia duce la constrângeri impuse libertății³⁰. A decide care dintre aceste concepte este mai adecvat sau adevărat depinde însă de concepția pe care o avem despre natura umană³¹.

Diferența dintre conceptul de libertate negativă, în sensul curent, și cel de libertate pozitivă a fost asimilată și diferenței dintre un concept de libertate ca oportunitate și unul de libertate ca exercițiu. Forma primară este cea a definirii libertății ca absență a oricărui obstacol exterior; aici nu poate fi vorba de obstacole interioare. Ceea ce percepe direct subiectul ca fiind dorința sa este imboldul acțiunii. Dacă poate să îi dea curs, înseamnă că este liber, chiar dacă nu-i dă curs. Este un concept al ocaziei, al oportunității. A fi liber ține de ceea ce putem face, de ceea ce ne stă la dispoziție să facem, chiar dacă ne folosim sau nu de ocazie³². Libertatea este definită în termeni individuali ca independență față de alții. Simplitatea este ceea ce atrage la această concepție. Știi ce vrei și ce faci și ești singurul în măsură să știi ceea ce e cel mai bine pentru tine. Subiectul e cel ce știe dacă e liber sau nu și care hotărăște ceea ce e bine pentru el. Nu există nicio autoritate exterioară care să poată să facă asta. Este presupusă o relație neproblematică între subiect și dorințe. Acestea pot fi identificate fără probleme. În această concepție nu apar diferențe între dorințe, între scopuri, între dorințe și scopuri adevărate, nu se pune problema unei contradicții între ele³³. O altă consecință a acestei teorii este că cel ce dorește ceva nu poate greși referitor la ceea ce dorește³⁴. Această simplitate dispăre însă în cazul teoriei opuse. Concepția sau familia concepțiilor legate de libertatea pozitivă a fost caricaturizată și atacată ca atare. Fiind redusă la o formulă simplistă, anume la aceea de a forța pe cineva să fie liber. Dar ea se trage din tradiția republicană, care face din activitatea de autoguvernare un scop valabil pentru sine și nu doar o valoare instrumentală și nu implică deloc că libertatea constă doar în controlul colectiv al vieții societății și nici nu neagă că există libertate în afara acestui control³⁵. Aici, ideea de control asupra propriei vieți și asupra formării acesteia este esențială; cineva este liber cu adevărat numai în măsura în care se autodetermină și își formează viața într-un anumit mod. Este, cum spuneam mai devreme, un concept al libertății ca exercițiu. Ideea de

³⁰ *Ibidem*, p. 262.

³¹ *Ibidem*, p. 265.

³² Taylor, *What is wrong with negative liberty?* În *Charles Taylor, Philosophical Papers*, vol. 2, cap. 8, p. 213.

³³ *Ibidem*, p. 217.

³⁴ *Ibidem*, p. 223.

³⁵ *Ibidem*, p. 212.

realizare de sine și de libertate ca exercițiu însă nu sunt opuse ideii de libertate negativă, aceasta trebuind să implice, cel puțin într-un anumit grad, ideea de realizare de sine și de exercitare a libertății. A avea ocazia, oportunitatea de a fi liber înseamnă că îmi exercit deja libertatea. Cu alte cuvinte, o concepție a libertății negative în termeni de noninterferență exterioară este o contradicție, o imposibilitate. Și, mai mult decât atât, restrângerea conceptului de libertate la cel de libertate negativă de tip oportunitate nu face decât să ducă la negarea și abandonarea convingerilor-cadru din civilizația postromantică, convingeri ce pun accentul pe realizarea de sine și care în general dau sens ideii de libertate. Această concepție hobessiano-benthamiană reprezintă o sărăcire teoretică și un obstacol în perceperea modului în care funcționează real omul și nu oferă o apărare a libertății³⁶.

Conceptul libertății ca exercițiu impune anumite exigențe, cum ar fi capacitatea de a discerne între motivații, între dorințe, chiar a ierarhiza între ele. Dacă anumite capacități nu sunt realizate pe deplin sau sunt blocate, nu suntem liberi sau suntem mai puțin liberi. Obstacolele sunt și externe, dar și interne. Libertatea implică conștiință de sine, control de sine, înțelegere de sine, discernământ moral etc. Când aceste condiții interne de posibilitate lipsesc sau nu sunt ceea ce trebuie să fie, nu suntem liberi. Cineva nu e liber să devină profesor universitar, pentru că are o frică irațională de a vorbi în fața unor grupuri de oameni. Când ne autoînșelăm, când nu discernem cum trebuie între scopuri, chiar dacă acționăm conform dorințelor pe care le identificăm ca atare, nu suntem liberi. Nu este libertate atunci când suntem motivați prin frică, standarde interiorizate inautentice, sau când suntem prinși în conștiința falsă. Există și posibilitatea contradicției cu sine: pentru a fi liber nu trebuie ca ceea ce tu dorești să contrazică scopurile de bază sau realizarea de sine. Aici apare o altă deosebire față de libertatea negativă. Anume, subiectul uman nu este și nu poate să fie ultima autoritate în chestiunea libertății proprii, și nu e ultima autoritate nici în a discerne dacă dorințele lui sunt autentice, neautentice etc. și dacă contravin sau nu contravin scopurilor³⁷. Acest lucru nu deschide calea unor manipulări și nici nu legitimează pretenții totalitare, deoarece, așa susține Charles Taylor, nici ceilalți, în mare parte, nu se află într-o poziție privilegiată de a înțelege mai bine dorințele sau scopurile autentice ale altuia, pentru că fiecare își are propria formă de realizare de sine. Tot din aceeași cauză, nu poate exista un corp oficial și o tehnică care să îi pună pe oameni înapoi pe drumul cel bun, chiar dacă există înțelepți și oameni cu experiență care pot discerne scopurile și dorințele autentice ale cuiva³⁸. Chiar și când problema libertății e abordată într-o perspectivă hobessiană, care nu admite discriminări între motivații, apare un act de discernământ și selecție legat de obstacolele care încalcă libertatea. Chestiunea libertății se pune doar pe fondul unei înțelegeri despre lume, viață, înțelegere pentru care anumite scopuri și activități sunt

³⁶ *Ibidem*, p. 215.

³⁷ *Ibidem*, p. 216.

³⁸ *Ibidem*.

mai importante decât altele și de aceea este posibil a resimți și a considera că restricționarea unor activități sau posibilități de acțiune este încălcare a libertății, iar restricționarea altora nu. Faptul că există mult mai mult restricții de trafic în Londra decât la Tirana nu face din Albania o țară mai liberă decât Regatul Unit, doar pentru că numărul de acte puse sub restricție în trafic e mai mic în Albania³⁹. Într-o dezbatere politică serioasă, faptul că pe o anumită stradă s-a pus un semafor care mă împiedică să o traversez când vreau, când până atunci o traversam cum mă taia capul, nu intră în categoria de restricție a libertății, deși într-o discuție filosofică ea poate fi privită sub acest unghi. Dar a interzice cuiva să creadă în Dumnezeu așa cum dorește el nu mai este o chestiune trivială. Intră la capitolul restrângere a libertății, deoarece este o restricție impusă realizării de sine, așadar afectează ceva care e considerat ca fiind important. Existența acestui cadru care oferă o anumită semnificație dă o altă nuanță definirii libertății negative. Nu mai este vorba doar de absența obstacolelor puse acțiunilor noastre, ci e vorba de absența obstacolelor puse acțiunilor semnificative. Acest recurs la semnificație sparge schema hobbesiană, care acceptă numai judecăți cantitative⁴⁰, inspirate de fizică, deoarece știința politică hobbesiană definește libertatea în termeni de mișcare nerestricționată de obstacole fizice.

Recursul la semnificație și la valoarea numită realizarea de sine e important deoarece oamenii sunt ființe care au scopuri. Libertatea e importantă tot din aceeași pricină și astfel trebuie să existe o distincție privitoare la semnificația diferitelor forme de libertate plecând de la diferitele tipuri de scopuri urmărite de om. Persoana umană se caracterizează prin *strong evaluation*, prin faptul că există dorințe de ordin secund, referitoare la dorințele de ordin prim, acordând o anumită semnificație și valoare acestora din urmă. Dorințele sunt trăite ca fiind nobile, josnice, triviale, bune, rele etc. Aceleași lucruri se pot spune despre scopuri. Unele dintre dorințe, scopuri, impulsuri sunt percepute ca fiind mai importante decât altele, importanța nedepinzând de intensitatea acestora. Semnificația pe care le-o atribuim e independentă de această intensitate și de faptul că ele, pentru câteva momente, pot avea întâietate în fața celor considerate ca importante. Emoțiile, sentimentele omului nu sunt brute; ele implică semnificație și capacitatea de a greși. Putem să simțim bucurie, frică, tristețe în momente nepotrivite. Ele atribuie semnificație – *import-attributing*. Emoțiile, sentimentele reprezintă o interpretare, o dare de sens, un mod de a lăsa lumea să apară, să ni se deschidă. Anumite dorințe, scopuri, impulsuri ne apar ca piedici deoarece le experimentăm ca nefiind ale noastre, deoarece ele încoporează o apreciere eronată a situației noastre și a ceea ce are importanță pentru noi. Așadar, aici apare posibilitatea erorii, a *self-deception*, a evaluării false. A vorbi despre libertate, susține filosoful canadian, are sens tocmai pe fundalul acesta al scopurilor mai mult sau mai puțin semnificative, a

³⁹ *Ibidem*, p. 219.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 218.

ideii de realizare/ratare a unui scop. Propriile dorințe pot împiedica realizarea unor scopuri fundamentale. Așadar, libertatea fundamentală a unei persoane poate fi afectată negativ din interior; există piedici interne în calea libertății, așadar care nu țin de vreo interferență intențională exterioară⁴¹. Trebuie abandonată concepția libertății negative în sens hobessian, de neinterferență, ca și ideea că subiectul e propriul judecător infailibil a ceea ce vrea.

Pe scurt, conceptul libertății-oportunitate nu e de susținut. Libertatea implică o muncă asupra sinelui, implică un grad de autocunoaștere, de discernământ, de autoînțelegere, un grad de voință prin care se pot depăși dorințele-piedică, falsele scopuri etc.

Conceptul alternativ de libertate despre care este vorba este legat de tradiția republicană clasică⁴². Examinată mai atent, această concepție se dovedește a fi compatibilă cu o teorie a libertății negative, susține Skinner, oarecum în opoziție cu Charles Taylor. În concepția republicană, libertatea politică era abordată în cadrul unei dezbatere legate de întrebarea „ce înseamnă a trăi într-un stat liber?”⁴³. Tocmai aici se vede înrudirea cu concepția negativă a libertății. Statul era conceput conform metaforei corpului politic, așadar și libertatea acestuia tot în termeni de libertate aplicați unui corp. Anume, libertate ca lipsă a constrângerii exterioare, în cazul statului, din partea unor puteri externe. Exact ca o persoană liberă, un astfel de stat este liber atunci când e liber să își poată stabili și urmări propriile scopuri⁴⁴. Acestea însă nu sunt stabilite de către o minoritate sau doar de către o singură parte a cetății, oricât de numeroasă ar fi aceea. Sunt scopurile stabilite de voința generală, a întregii comunități. Numai pe această cale se pot dobândi măreția și libertatea în același timp. Republicanismul renașterist, prin vocea lui Machiavelli, susținea că numai statele libere – republicile – sunt singurele care și-au crescut puterea și bunăstarea⁴⁵. Dar cel mai mare avantaj este acela al menținerii libertății personale și al faptului că cetățenii acestor tipuri de state își au asigurată atât libertatea, cât și averea. De asemenea, dacă își cultivă abilitățile, pot să atingă ranguri înalte în stat. Această concepție, deși înrudită cu cea grecească, nu face din *eudaimonia* un scop, ci afirmă că există o varietate de scopuri, dorințe, virtuți, fiecare om și fiecare clasă socială avându-le pe ale sale. Există totuși o restricție. Pentru a fi creat și menținut acest tip de libertate, trebuie ca statul să aibă forma unei republici și să fie cultivate acele scopuri, virtuți, acțiuni compatibile cu această formă de organizare statal-politică, dar și antropologică⁴⁶. Cultivarea virtuții, a virtuților civice, este esențială, ca și restrângerea apetitului pentru putere sau a dorinței de a-i domina pe ceilalți. Virtuțile sunt acele calități care îl fac pe om

⁴¹ *Ibidem*, p. 227.

⁴² Skinner, *The Paradoxes of Political Liberty*, p. 327.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 239.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 241.

capabil să servească binele comun în mod voluntar⁴⁷. Una dintre aceste virtuți, sau domeniul unor astfel de calități, este cel al virtuților războinice, cultivarea lor fiind necesară pentru apărarea cetății și libertății proprii. Cetățenii trebuie să își apere cetatea, dacă nu vor să cadă sub dominarea altora, fie că e o putere străină, care își asumă această sarcină a apărării, fie că e vorba de mercenari sau chiar de un corp de armată permanentă. Conform scriitorilor republicani, mercenariatul sau armata permanentă sunt amenințări la adresa republicii și denotă lipsa de virtute a cetățenilor, ca și tendința generală a omului de a își eluda datoria. Apoi e necesar să fie cultivate virtuțile politice – în sensul larg al termenului –, virtutea prudenței, de ex., virtuți care să permită cetățenilor să își asume un rol activ în viața publică. Astfel, cetățenii pot participa la luarea de decizii și își pot direcționa, configura, mersul vieții proprii. Sigur că acest lucru nu merge de la sine, această construcție politico-socială fiind amenințată de un defect al omului, de un defect al raționalității, pe care teoreticienii republicani l-au numit corupție. Aceasta nu e ceva formal, legat doar de încălcarea legii, de dare sau luare de mită, ci este ceva mai profund. Corupția este o trăsătură cvasiontologică a omului, iar antropologia care reiese din scrierile republicane nu este una care să preamărească pasiunile și dorințele umane ca fiind necondiționat bune. Doctrina liberală a mâinii invizibile și a urmăririi propriului interes este, prin definiție, ceea ce filosofiile republicani numesc corupție. Problema de bază rămâne, și nu doar pentru filosofia republicană, depășirea interesului propriu al persoanelor și dedicarea interesului și binelui comun. Această chestiune îi revenea legii. Ea nu are rostul de a proteja drepturi individuale, așadar corupția, ci de a-i face pe oameni să acționeze într-un anume fel, chiar dacă lor nu le convine sau le contrazice interesele proprii sau de moment. Legea trebuie folosită astfel încât modelele de acțiune egoiste să fie sparte și persoana să fie făcută să acționeze în vederea binelui comun. Astfel, cetățenii vor sprijini instituțiile care susțin un stat liber și își mențin și ei libertatea: în caz contrar vor fi subjugați de interesele altor persoane⁴⁸. Există deci un pericol, anume faptul că nimeni nu se va comporta constant conform acestor virtuți, ba chiar din contră. Omul tinde spre corupție, adică spre punerea propriului interes înaintea binelui comun, de fiecare dată când apar neconcordanțe între ele, precum crede Machiavelli, sau poate chiar întodeauna, dacă ne uităm la peisajul politic contemporan. Urmărirea binelui comun, punerea lui înaintea celui propriu înseamnă efort și negare de sine, nu este rezultatul unei visate mâini invizibile care armonizează interesele private și egoiste. Quentin Skinner, în articolul său despre cel de-al treilea concept de libertate, arată că menținerea libertății implică tocmai faptul că omul trebuie constrâns prin lege către o anumită formă de activitate, așadar către anumite scopuri, a căror realizare este esențială pentru menținerea libertății. Aceste activități vizează cultivarea, cel puțin, a virtuții militare și a

⁴⁷ *Ibidem*, p. 242.

⁴⁸ Skinner, *The Paradoxes of Political Liberty*, p. 245.

virtuților civic-politice. Din această pricină, acest al treilea concept de libertate, un fel de libertate negativă, este parțial un concept-exercițiu al libertății, chiar dacă el nu se întemeiază pe o viziune aristotelico-tomistă precum la Charles Taylor sau la Alasdair MacIntyre⁴⁹. Deși Q. Skinner diferă de Ch. Taylor, amândoi fiind critici ai modelului liberal al libertății negative, ai drepturilor fără îndatoriri, acesta din urmă arată că ceea ce se numesc drepturi și acordarea de drepturi (adică de cultivare a unor însușiri sau virtuți, ca și exercitarea lor) pot avea o existență asigurată doar într-o anumite formă de societate, și din cauza aceasta trebuie ca cel puțin îndatorirea de apartenență să fie obligatorie, dacă nu și cultivarea acelor calități, dorințe, scopuri compatibile cu menținerea acelui tip de societate. În viziunea lui Taylor, drepturile sunt acordate și recunoscute atunci când o ființare dovedește niște calități care ne impun respectul, de exemplu raționalitatea⁵⁰. Acest lucru este o confirmare a ideii că trebuie cultivate anumite virtuți, prin care se reazăază ființa omului și că acest lucru face posibil ca libertatea (drepturile, în jargonul liberal) să poată fi recunoscută și exercitată. Dacă cineva nu își restrânge sau neagă voința de dominare, cei din jurul său nu vor fi cu adevărat liberi. Capacitatea ca atare, numai faptul de a simți, comună omului și animalelor – *sentience* –, nu implică însă automat și respectul, ea nefiind o bază pentru acordarea de drepturi, așa cum o face liberalismul, care neagă astfel diferența specifică dintre om și animal. Acordarea și recunoașterea de drepturi implică deja o intuiție a capacităților care impun respect sau o preconcepție, un *Vorverständnis* privitoare la acestea și la valoarea lor. Ele au un statut moral deosebit. De aceea, ele sunt protejate, dar trebuie protejate și acele activități care decurg din ele și care le dezvoltă (așadar, un tip de libertate pozitivă este deja prezent). Ideea de drepturi o implică pe aceea de calități, care trebuie dezvoltate și cultivate, precum virtutea, și anume dezvoltate în societate. Ca exemplu se poate da chiar ideea de autonomie. Ea nu este cultivată decât în anumite societăți, nu peste tot. Ca cetățenii să se poată bucura de ea, trebuie să aibă grijă de condițiile care o fac posibil. Așadar, se revine la problema cultivării virtuților și la folosirea coerciției și a legii, pentru ca cetățeanul să fie liber. Așadar, trebuie să existe un cadru conceptual sau o interpretare a lumii care acordă importanță unor lucruri și altora nu și care ne face să apreciem ceea ce numim libertate, drepturi etc. De aceea, a pretinde că individualismul și concepția drepturilor individuale reprezintă o descriere exactă și neutră a realității, fără nicio *Weltanschauung* implicită, deci că ele nu depind de vreo teorie asupra omului și lumii și, prin urmare, că reprezintă un adevăr absolut și de neclintit, este falsă⁵¹. Chiar și Hobbes și Locke vorbesc de faptul că existența în societate duce la dezvoltarea unor capacități și calități; ei descriu trecerea de la o stare de natură (absolut fictivă) la societate din pricina unor avantaje: securitate, confort,

⁴⁹ Alasdair MacIntyre, *Tratat de morală. După virtute*, trad. Catrinel Pleșu, București, Humanitas, 1998.

⁵⁰ Taylor, *Atomism*, p. 190–191.

⁵¹ *Ibidem*, p. 193.

prosperitate. Omul nu este deci autosuficient nici măcar în acest sens al dezvoltării capacităților propriu-zis umane. Deprinderea limbajului este și ea un exemplu în sensul acesta. Copiii crescuți de lupi nu mai pot învăța să vorbească sau să raționeze precum oamenii crescuți în societate. A vorbi despre persoana umană ca purtător de drepturi implică un tip de înțelegere de sine care nu poate fi susținută strict individual, ci colectiv instituțional, iar protejarea lor implică obligații și virtuți neopționale, chiar la fel de originare. Chiar identitatea proprie e parțial creată și susținută de relația dialogală cu ceilalți și cu instituțiile și de înțelegerea de sine a unei societăți. Persoana autonomă, individul sunt construcții sociale și sunt susținute de un anumit tip de societate și de aceea o astfel de persoană care este autonomă și se dorește în continuare să fie autonomă are obligația de a susține, completa sau repara, când e cazul, cadrul social de care aparține, pentru simplul motiv că altfel condițiile care îi fac posibilă existența liberă se erodează⁵². Acest lucru a fost evidențiat de către filosoful francez Marcel Gauchet, care constata că democrația modernă a devenit oarbă la condițiile ei de funcționare și că încearcă chiar să abolească condițiile ei proprii de posibilitate⁵³. A face din drepturile individului singurul principiu de legitimare și singurul principiu de acțiune politică semnifică căderea în neputință și pierderea controlului asupra propriei societăți și asupra libertății însăși.

⁵² Taylor, *Atomism*, p. 209.

⁵³ Gauchet, *op. cit.*, p. 383.

CONCEPTUL DE *HOMO OECOMICUS*. INTERPRETĂRI CONTEMPORANE ALE UTILITARISMULUI BENTHAMIAN

SERGIU BĂLAN

Abstract. This paper is an analysis of the interpretation of Benthamian idea of utility as proposed by the American scholars from the Chicago School of Economics and its leading figure, Nobel Prize winner Gary Becker, and the universal application of this idea in order to explain all aspects of human behavior. This approach came under attack by the French anthropologist and sociologist Alain Caillé, one of the founders of Le Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales – MAUSS, who states that the generalised economism of the Chicago School (*l'économisme généralisé des années 1960–1970*) is nothing more than a dangerous and reductionistic attempt to push utilitarianism to its ultimate consequences.

Keywords: utilitarianism, economism, human behaviour, Bentham, Becker, Caillé, Chicago School, MAUSS.

În 1981, în cadrul unui simpozion privind problematica darului, care a avut loc în Franța, la l'Arbresle, un grup de cercetători din științele sociale, incluzând un antropolog, Gérard Berthoud, trei tineri economiști, doi turci, Cengiz Aktar și Ahmet Insel, și un grec, Rigas Arvanitis, condus de un sociolog francez, Alain Caillé, a fondat ceea ce în cele din urmă a ajuns să fie cunoscut sub numele de „Mișcarea anti-utilitaristă în științe sociale” (*Le Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales – MAUSS*), care publică o revistă, „La Revue du MAUSS” (numită inițial *Bulletin du MAUSS*)¹. Mișcarea MAUSS, inspirată de lucrările antropologului francez Marcel Mauss (1872–1950), a fost menită să fie o contra-reacție la ceea ce membrii săi considerau a fi influența copleșitoare și chiar imperialismul paradigmei utilitariste în domeniul științelor sociale.

Încă de la început, fondatorii mișcării au identificat modul utilitar de gândire cu „economismul generalizat” din anii 1960–1970 (*l'économisme généralisé des années 1960–1970*), adică tendința generală de a utiliza modelul explicativ economic de sorginte utilitaristă în toate științele sociale: „La început, pentru noi, utilitarismul a reprezentat un alt mod de a ne referi la economism, astfel că activitatea grupului MAUSS a fost, timp de zece ani, în primul rând o critică a mutației intelectuale și politice care a avut loc în Occident în anii 1970–1980”². Potrivit lui Caillé, economismul practicat de economiștii, antropologii, biologii, psihanaliztii și sociologii din acea perioadă a fost rezultatul unei mișcări mult mai generale de idei. În ultimele două secole, în perioada dinaintea de anii 1960–1970, economiștii au considerat că ceea ce ar putea fi numit modelul economic, bazat pe

¹ A. Caillé, *Ouverture maussienne*, în „Revue du MAUSS”, no. 36, 2010/2, p. 25–33.

² *Ibidem*, p. 27.

imaginea unui *Homo Oeconomicus* înțeles ca un agent perfect rațional rațional ce acționează în vederea maximizării utilității, a fost folositor și eficient pentru a explica ceea ce se întâmplă în domeniul economiei, al pieței de bunuri și servicii. Dar, începând din această decadă, economiștii au început să generalizeze modelul lor și să creadă că, în mod fundamental, modelul omului economic propus de ei nu explică doar ceea ce se întâmplă la nivelul pieței de bunuri și servicii, nu explică numai relațiile sociale mediate de cumpărare, vânzare și bani, dar, de asemenea, tot ceea ce se întâmplă în întreaga societate și în viața socială a oamenilor. Prin urmare, putem (și trebuie) să formulăm o teorie economică a sentimentelor, o teorie economică a criminalității, o teorie economică a educației și așa mai departe. Se poate propune, de exemplu, chiar și o teorie economică pentru a explica orice convingeri religioase, care să ne spună în ce măsură este sau nu profitabil să credem în Dumnezeu. La fel, putem investiga dacă este profitabil sau nu ca oamenii să se îndrăgostească, să se căsătorească, să aibă copii, să se înroleze în cadrul forțelor armate. Ideea fundamentală a teoriei este aceea că oamenii vor face tocmai ceea ce este profitabil, astfel încât putem în acest mod să le explicăm acțiunile trecute și să le prevedem pe cele viitoare în funcție de acest criteriu al profitabilității.

1. Școala de la Chicago

Membrii mișcării MAUSS consideră că responsabilitatea principală pentru apariția și succesul economismului utilitarist revine unui grup de cercetători de la Chicago School of Economics, și în special conducătorului acestuia, deținătorul Premiului Nobel (1992), Gary Becker, unul dintre economiștii cei mai originali ai sfârșitului secolului XX. Specificul perspectivei acestui grup constă în acceptarea ipotezei perfecte raționalități a comportamentului economic și aplicarea ei pentru studierea unui număr mare de probleme sociale care în mod normal nu fac parte din domeniul de competență al economiștilor. Această abordare a dus la apariția mai multor domenii noi de specializare în cadrul științei economice – economia criminalității și a sistemului de pedepse, economia diferitelor tipuri de dependență, economia familiei, teoria capitalului uman, precum și economia discriminării.

Gary Becker are cel puțin două contribuții cheie în știința economică³. În primul rând, el a făcut cercetări extinse asupra modului în care operează piața forței de muncă. În acest context, a contribuit la dezvoltarea noțiunii de capital uman și a ajutat economiștii să înțeleagă mai bine discriminarea pe piețele forței de muncă⁴. În al doilea rând, și mai interesant din punctul nostru de vedere, el a preluat ipotezele pe care economiștii le fac despre raționalitatea umană și le-a aplicat la toate formele de comportament, inclusiv la probleme sau subiecte noneconomice,

³ Cf. S. Pressmann, *Fifty Major Economists*, London, Routledge, 1999, p. 186.

⁴ G. Becker, *Human Capital*, New York, Columbia University Press, 1964; *The Economics of Discrimination*, Chicago, Illinois, University of Chicago Press, 1957.

care nu implică tranzacții între indivizi în contextul pieței. Având drept punct de plecare ipoteza că ființele umane acționează rațional și urmăresc mereu maximizarea utilității, Becker a analizat deciziile pe care oamenii le fac cu privire la creșterea copiilor, dependență, căsătorie și divorț, crime și pedepse⁵. Așa cum el însuși afirmă, „un pas important în extinderea teoriei tradiționale a alegerii raționale individuale pentru a analiza probleme sociale diferite de cele abordate de obicei de către economiști este încorporarea în teorie a unei clase mult mai cuprinzătoare de atitudini, preferințe și calcule. În timp ce această abordare a comportamentului se bazează pe o teorie extinsă a alegerilor individuale, preocuparea ei de bază nu este totuși îndreptată către indivizi. Ea utilizează teoria de la nivelul micro- ca pe un instrument puternic pentru a obține concluzii la nivel macro- sau de grup [...] Cercetările mele utilizează abordarea economică pentru a analiza probleme sociale care sunt, de obicei, altele decât cele luate în considerare îndeobște de către economiști”⁶.

Spre deosebire de analiza marxistă, teoria lui Becker nu presupune că indivizii sunt motivați doar de egoism sau de câștigul material. Este o metodă de analiză, nu o presupunere despre motivații specifice: „Împreună cu alți cercetători, am încercat să-i dezobișnuim pe economiști de a face asumptii înguste despre interesul personal. Comportamentul este condus de un set de valori și preferințe mult mai cuprinzător”⁷.

„Asumptiile înguste” despre care vorbește Becker sunt cele ale tereticienilor din orientarea neo-clasică din economie. În acest sens, teoretizată de Lionel Robbins ori de Samuelson și Nordhaus, o acțiune umană are caracter economic dacă presupune decizii privind alocarea de resurse insuficiente, care pot avea utilizări alternative, pentru atingerea unor scopuri al căror număr este virtual nelimitat. În cazul în care pentru atingerea unui scop, mijloacele nu sunt limitate, ori dacă anumite resurse nu pot fi utilizate decât pentru atingerea unui singur scop, ori dacă nu există scopuri alternative care să poată fi ierarhizate, atunci nu avem de-a face cu un fenomen de natură economică. Conform lui Lionel Robbins, în esența sa, comportamentul economic înseamnă alegere, decizie: „Atunci când timpul și mijloacele destinate atingerii unui scop sunt limitate și susceptibile de utilizări alternative și scopurile pot fi deosebite în ordinea importanței, atunci

⁵ G. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*, Chicago, Illinois, University of Chicago Press, 1976; *A Theory of Marriage: Part I*, în „Journal of Political Economy”, 81, 4 (July/August 1973), pp. 813–846; *A Theory of Marriage: Part II*, în „Journal of Political Economy”, 82, 2 (March/April 1974), Part 2, S11–S26; *An Economic Analysis of Marital Instability*, în „Journal of Political Economy”, 85, 6 (December 1977), pp. 1, 153–189; G. Becker, K.M. Murphy, *A Theory of Rational Addiction*, în „Journal of Political Economy”, 96, 4 (August 1988), pp. 675–700; G. Becker, M. Grossman, K.M. Murphy, *Rational Addiction and the Effect of Price on Consumption*, în „American Economic Review”, 81, 2 (May 1991), pp. 237–241.

⁶ G. Becker, Nobel Lecture: *The Economic Way of Looking at Behavior*, în „Journal of Political Economy”, Vol. 101, No. 3 (Jun., 1993), pp. 385–409.

⁷ *Ibidem*, p. 385.

comportamentul capătă în mod necesar forma alegerii”⁸. Ceea ce contează aici este conjuncția tuturor acestor elemente: nici resursele, nici scopurile nu au caracter economic în ele însele, ci doar relația dintre ele, atunci când are loc în termenii descriși mai sus, în contextul acțiunii decizionale a omului, care este îndreptată către atingerea unor scopuri, este aceea care le conferă acest statut.

De îndată ce, în tot ceea ce întreprind, oamenii au la dispoziție mijloace limitate, urmează că toate acțiunile lor care presupun alegeri sunt, în acest sens, economice. Aceasta este ideea pe care Robbins vrea să o exprime atunci când își consideră propria concepție despre economie ca fiind „analitică”, în sensul că ea nu delimitează sfera economicului alegând anumite acțiuni umane pe care le consideră ca elemente ale comportamentului economic, distinct de alte tipuri de comportament, cum ar fi cel religios ori cel artistic, ci consideră comportamentul uman ca pe un tot unitar și se concentrează asupra unui aspect al său, cel economic. Consecința imediată este faptul că „în măsura în care prezintă această trăsătură [existența faptului alegerii, n.n.], orice comportament uman cade în sfera generalizărilor economice. Noi nu spunem că producerea cartofilor este o activitate economică, iar producerea filosofiei nu este. Mai degrabă spunem că, în măsura în care orice fel de activitate implică renunțarea la alte alternative dezirabile, ea are un aspect economic.”

Resursele materiale de care oamenii dispun sunt limitate în mod fundamental de caracterul finit al lumii naturale, fizice în care trăim: rezervele de energie sunt finite, depozitele de minereuri sunt limitate, suprafața terenurilor cultivabile nu poate fi mărită la nesfârșit, durata vieții indivizilor nu poate fi extinsă nedefinit, capacitățile noastre fizice și intelectuale au limitele lor. Pe de altă parte, nu trăim doar într-o lume naturală, ci și într-una socială, care impune la rândul său o serie de limitări: există reguli privitoare la mijloacele ce pot fi întrebuințate pentru atingerea unor scopuri (așa încât nu totul este permis), la alocarea timpului, la accesul la anumite cunoștințe teoretice ori tehnologice etc.

La rândul lor, scopurile sunt virtualmente infinite, ceea ce nu înseamnă că anumite necesități ale unei persoane, cum ar fi cele care au ca obiect bunuri materiale, sunt nelimitate, ci mai degrabă că numărul și varietatea acestor necesități sporesc mereu, mai ales în contextul societății de consum, a cărei esență însăși constă în identificarea și mai ales în inventarea unor necesități noi, a căror satisfacere să intensifice consumul.

În mod obișnuit, știința economică tratează problema alocării resurselor limitate în societatea occidentală făcând referire la acele resurse și acele scopuri pentru care mecanismul pieței libere a stabilit prețuri ce pot fi exprimate în bani. Nu este însă obligatoriu ca mijloacele ori scopurile să fie obiecte materiale ori să fie măsurate în termeni monetari: „O femeie care își organizează activitățile

⁸ L. Robbins, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, 2nd ed. revised and extended, New York, Macmillan and Co. Ltd., 1945, p. 14.

gospodărești, un bărbat care își împarte timpul între cel petrecut cu familia și cel petrecut la club, copilul care alege între a juca baseball și a înălța un zmeu, un lider politic ce își distribuie favorurile și un om care oferă un festin prin care «risipește» alimente cu scopul de a dobândi prestigiu, cu toții iau decizii «economice», indiferent de faptul dacă banii sunt implicați în alegerile lor ori dacă au de-a face cu obiecte materiale sau nu»⁹. În consecință, din acest punct de vedere, aproape orice comportament uman presupune alegerea, alocarea de resurse limitate, fie că e vorba de bani, timp, energie, cunoștințe teoretice și abilități practice, pentru atingerea unor scopuri, indiferent dacă aceste scopuri rezidă în valori materiale, bani, prestigiu, confort, timp liber, sex ori satisfacții spirituale, și prin aceasta are un caracter economic, astfel că este posibil să privim orice societate ca pe un grup de indivizi angajați în procese de decizie economică.

În conformitate cu acest mod de a înțelege comportamentul uman, motivul pentru care indivizii sunt confrunțați continuu cu problema deciziei este faptul că ei doresc în mod natural să atingă un nivel cât mai mare de eficiență. Alegerile și deciziile privitoare la alocarea resurselor urmăresc obținerea unei cât mai mari satisfacții din utilizarea mijloacelor pe care le au la dispoziție. Aceasta este așa-numita „teorie a maximizării utilității”.

Conceptul de utilitate, care a devenit atât de important pentru economiști, a fost preluat de aceștia din filosofie, mai precis de la filosoful britanic Jeremy Bentham (1748–1832), considerat fondatorul curentului numit „utilitarism”. În cartea sa *Introducere în principiile moralei și legislației* (1781), Bentham afirmă că „natura a făcut ca omul să fie guvernat de două principii, durerea și plăcerea. Doar ele sunt destinate să stabilească ce anume ar trebui să facem și să determine ce vom face [...] Ele guvernează tot ceea ce facem, ce spunem, ce gândim [...]”¹⁰. Aceasta înseamnă că acțiunile umane sunt determinate de ceea ce el numește „principiul utilității”, fiind calificate în funcție de tendința lor de a spori ori de a diminua fericirea (plăcerea, satisfacția) tuturor indivizilor ori grupurilor afectate de ele. La rândul său, utilitatea reprezintă „acea proprietate prezentă în fiecare lucru, prin care el are tendința de a oferi beneficii, avantaje, plăcere, bine sau fericire (în cazul de față, toate acestea înseamnă același lucru) sau (ceea ce iarăși se reduce la același lucru) pe aceea de a împiedica apariția neplăcerii, a durerii, răului sau nefericirii tuturor părților ale căror interese sunt luate în considerare”, fie că e vorba de indivizi ori de grupuri¹¹.

În microeconomie, utilitatea unui lucru, fie că este vorba despre un obiect material sau nu, reprezintă o proprietate a sa care se traduce în satisfacția pe care dobândirea, posesia ori consumul acelui lucru o oferă unui individ ori unui grup,

⁹ R. Burling, *Maximization Theories and the Study of Economic Anthropology*, în „American Anthropologist”, New Series, Vol. 64, No. 4 (Aug., 1962), p. 811.

¹⁰ J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Kitchener, Batoche Books, 2000, p. 14.

¹¹ *Loc. cit.*

iar principiul fundamental despre care se consideră că determină acțiunile acestora afirmă că toate deciziile se fac în vederea maximizării utilității. Utilitatea poate fi gândită ca „utilitate totală”, concept ce se referă la satisfacția totală pe care o aduce consumul (ori posesia, ori dobândirea) unei anumite cantități dintr-un produs, ori ca „utilitate marginală”, idee ce are în vedere posibila afectare a gradului de satisfacție produsă de ceva atunci când se consumă (ori se dobândesc, ori se dețin) cantități mai mari ori mai mici din acel lucru. În acest din urmă caz, se consideră că acționează „legea utilității marginale descrescânde”, după care „utilitatea pe care orice consumator o obține din consumul unor unități succesive ale unui anumit produs scade pe măsură ce consumul total al produsului crește, în timp ce consumul tuturor celorlalte produse este presupus a rămâne constant”¹².

Principiul maximizării utilității afirmă deci că oamenii decid cu privire la alocarea resurselor limitate de care dispun, cu scopul de a urma acel curs al acțiunii care le va oferi cel mai înalt grad de satisfacție. Atunci când ei decid pentru o anumită variantă de acțiune în dauna altora, acestea din urmă sunt sacrificate, ceea ce ne conduce la ideea „costului de oportunitate”, concept care reflectă valoarea celei mai bune dintre șansele la care se renunță, astfel încât costul de oportunitate al unui lucru este dat de ceea ce se sacrifică pentru a îl obține. Spre exemplu, timpul sau banii pe care decidem să nu îi cheltuim urmărind un meci de fotbal, ci luând masa la un restaurant, reprezintă costul de oportunitate al acelei mese.

Ideea de maximizare a utilității este la prima vedere simplă și funcțională, însă conceptul însuși de utilitate nu e deloc lipsit de ambiguități. Atunci când l-a propus, Bentham a vorbit și despre posibilitatea unui calcul comparativ al utilității diferitelor lucruri, așa numitul „calcul hedonist”, în care satisfacțiile obținute din partea a diverse lucruri sunt comparate în funcție de șapte criterii: (1) intensitatea, (2) durata, (3) certitudinea (sau incertitudinea) obținerii lor, (4) apropierea sau depărtarea în timp față de prezent, (5) fecunditatea (probabilitatea de a fi urmate de satisfacții de același tip), (6) puritatea (probabilitatea de a nu fi urmate de consecințe nedorite), (7) extensiunea (numărul de persoane care resimt satisfacția)¹³. Compararea diferitelor satisfacții în funcție de aceste criterii ar face posibilă o ierarhizare a utilităților diferitelor lucruri care fac obiectul alegerilor noastre. Este adevărat că, în practică, noi luăm decizii prin compararea utilității unor lucruri extrem de diverse, cum ar fi faptul de a lua masa la un restaurant de calitate, petrecerea unui sfârșit de săptămână la munte, mersul la concertul artistului preferat ori achiziționarea unui costum de haine. Acest lucru implică presupunerea că toate aceste lucruri și situații au o calitate comună, în funcție de care le evaluăm, că împărtășesc o trăsătură pe care decidem să o numim utilitate. Dar, după opinia lui Stuart Plattner, în acest caz avem nevoie de o unitate de măsură obiectivă a utilității, pentru că altfel noțiunea devine tautologică. Astfel, spunem că o persoană

¹² Cf. R.G. Lipsey, K.A. Chrystal, *Economia pozitivă*, trad. rom. I. Ungureanu, C. Popa, O. Păduraru, S. Păduraru, T. Gulyash, București, Editura Economică, 1999, pp. 162 sq.

¹³ J. Bentham, *op. cit.*, pp. 31 sq.

a cumpărat un bilet la concert în loc de o pereche de pantofi pentru că biletul are mai multă utilitate decât pantofii pentru persoana respectivă. Dar de unde știm că are mai multă utilitate? Din faptul că persoana respectivă l-a preferat în locul pantofilor¹⁴. Această unitate de măsură obiectivă însă nu există, astfel că și microeconomia neo-clasică a abandonat în general noțiunea de „utilitate cardinală” (care presupune existența unui standard de măsurare exprimat numeric, ce permite ierarhizarea cantitativă a utilităților). Ea păstrează totuși ideea de „utilitate ordinală”, ce exprimă faptul că, deși utilitățile nu pot fi măsurate în mod obiectiv și exprimate numeric, ele pot fi totuși comparate între ele și ierarhizate într-o ordine. Aceasta este însă o axiomă, o presupuziție, și nu o aserțiune dovedită, de îndată ce ea nu poate eluda obiecția lui Plattner amintită aici.

Pentru ca principiul maximizării utilității să fie funcțional, microeconomia trebuie să facă încă o presupuziție auxiliară, și anume aceea că indivizii acționează asemenea unor agenți raționali, care calculează comparativ utilitățile prezumtive ale diferitelor cursuri posibile ale acțiunii. Conform lui Stuart Plattner, aceasta înseamnă să presupunem că oamenii „(1) sunt ființe calculatorii care utilizează gândirea predictivă înainte de a acționa și își înțeleg propriile valori; (2) dețin, referitor la toate alternativele disponibile, cunoștințele necesare (care pot avea caracter probabilistic) despre costuri, venituri și randamentul investițiilor; (3) dispun de capacitatea de calcul necesară pentru a rezolva problemele privind maximizarea”¹⁵. Aceste presupuneri, arată Plattner, sunt însă extrem de nerealiste, ceea ce e totuna cu a spune că în realitate, oamenii nu sunt agenți perfect raționali, perfect informați cu privire la toate aspectele contextului decizional și nu au abilitățile de calcul necesare pentru a face predicții complexe.

Școala de la Chicago preia ideile fundamentale ale economiei neo-clasice, însă le nuanțează oarecum. În concepția lui Becker, analiza deciziilor individuale trebuie să admită o serie de presupuziții suplimentare, cum ar fi aceea că indivizii, fie că sunt altruști, egoiști, loiali, resentimentari ori masochiști, urmăresc maximizarea bunăstării așa cum o concep. Comportamentul lor este orientat spre viitor și este, de asemenea, presupus a fi consistent de-a lungul timpului. În special, ei se străduiesc din toate puterile să anticipeze consecințele incerte ale acțiunilor lor. Cu toate acestea, comportamentul anticipativ poate avea rădăcini adânci în trecut, deoarece trecutul este capabil să exercite o influență puternică asupra atitudinilor și valorilor. Posibilitățile de acțiune sunt limitate de venituri, de imperfecțiunile memoriei și abilităților de calcul, precum și de oportunitățile disponibile în sfera economică și în afara ei. Aceste oportunități sunt determinate în mare măsură de acțiunile personale și colective ale altor indivizi și organizații. În felurite situații sunt hotărâtoare diferite constrângeri, însă aceea fundamentală este timpul limitat. Progresele din medicină și economie au mărit semnificativ durata vieții omului, dar nu au putut influența însăși curgerea timpului, care limitează pe

¹⁴ S. Plattner, *Introduction*, în S. Plattner (ed.), *Economic Anthropology*, Stanford, Stanford University Press, 1989, p. 7, n. 9.

¹⁵ *Ibidem*, p. 8.

oricine la 24 de ore pe zi, astfel că în timp ce bunurile și serviciile disponibile au sporit enorm în țările bogate, cantitativ și calitativ, nu același lucru s-a întâmplat și cu timpul de care oamenii dispun. În consecință, atât în țările sărace, cât și în cele bogate, un mare număr de dorințe rămân nesatisfăcute. Aceasta deoarece, în vreme ce abundența crescândă de bunuri poate reduce valoarea bunurilor adiționale (poate scădea utilitatea lor marginală), timpul devine cu atât mai valoros cu cât bunurile devin mai abundente. Bunăstarea oamenilor nu poate fi sporită într-o lume utopică, unde toate necesitățile sunt satisfăcute pe deplin, deoarece nu mai există dorințe de îndeplinit, însă această utopie este și imposibilă din cauza curgerii inexorabile a timpului¹⁶.

După cum se poate vedea, presuposițiile suplimentare introduse de către Becker rafinează întrucâtva perspectiva neo-clasică, însă nu înseamnă o renunțare la principiile sale epistemice fundamentale, fiind mai degrabă o împingere a doctrinei neo-clasice până la ultimele sale consecințe.

Pentru a vedea cum funcționează analiza, vom recurge la câteva exemple. Becker utilizează, de pildă, metoda sa pentru a analiza deciziile privitoare la căsătorie și familie într-o manieră similară cu aceea utilizată în teoria referitoare la agenții economici. După părerea sa, oamenii investesc timp în căutarea unui partener care să le ofere un maxim de utilitate, tot așa cum firmele caută să angajeze cel mai bun candidat posibil. O căutare mai îndelungată înseamnă o cantitate mai mare de informații care să arate dacă un partener posibil este sau nu cel mai dezirabil. În consecință, teoria prezice că persoanele care se căsătoresc foarte timpuriu sunt mai predispuse să divorțeze ulterior, fapt confirmat de datele disponibile cu privire la căsătorii și divorțuri. De asemenea, o altă predicție a teoriei este aceea după care dezamăgirile produse de înșelarea așteptărilor, precum și modificarea în timp a așteptărilor pe care oamenii le au de la partenerii lor vor conduce de asemenea la divorțuri.

Aceeași teorie generală, consideră Becker, se aplică și în ceea ce privește modul cum se organizează o familie. După cum o firmă dorește să-și maximizeze profiturile, în cadrul unei familii utilitatea poate fi maximizată prin specializare și distribuirea rolurilor: în mod obișnuit, soțul se specializează în munca în afara casei, prin care câștigă bani, iar soția în activități gospodărești din interiorul casei. O consecință a acestei specializări, anticipată de teorie, este aceea că, pe piața muncii, femeile vor primi salarii comparativ mai mici. După opinia lui Becker, acest fapt nu se datorează vreunei forme premeditate de discriminare, ci rezultă din modul în care se iau deciziile în cadrul gospodăriei cu privire la sarcinile pe care urmează să le îndeplinească diferiții membri ai familiei.

Deciziile care se iau în contextul familiei cu privire la faptul de a avea sau nu copii pot fi analizate și ele cu ajutorul logicii alegerii economice raționale. Spre deosebire de Malthus, care considera că oamenii nu își pot controla instinctele reproductive, Becker privește decizia de a avea copii prin analogie cu deciziile pe care consumatorii le fac privitor la diverse achiziții, cum ar fi aceea a unei mașini

¹⁶ G. Becker, *op. cit.*, p. 386.

ori a unei vacanțe exotice. Creșterea copiilor este un proces care presupune costuri multiple, deoarece părinții trebuie să plătească pentru a le oferi hrană, îmbrăcăminte, educație, adăpost, divertisment. Cel mai important cost este însă acela al timpului pe care părinții îl utilizează pentru a crește un copil, fapt care diminuează din timpul disponibil pentru a-și spori veniturile și a consuma diverse bunuri. Aceste pierderi trebuie cumva compensate de utilitatea sau satisfacția mai mare pe care o derivă părinții din faptul de a avea copii, fiindcă altfel nimeni nu și-ar mai dori să devină părinte. Aceste compensații pot să provină din împlinirea dorinței profunde de a avea copii, din bucuriile pe care le oferă creșterea lor, ori din satisfacția dată de convingerea că, la o vârstă înaintată, vor avea pe cineva apropiat, care să aibă grijă de ei. Oricare ar fi cauzele acestei utilități, Becker consideră că un copil intră în mod necesar în competiție cu celelalte posibilități de a cheltui banii și timpul unei familii, cum ar fi mașinile ori vacanțele. Dat fiind acest mod de a gândi lucrurile, este posibilă formularea mai multor ipoteze testabile privind rata natalității, de exemplu. Astfel, Becker prezice că, în situația în care costurile de creștere a copiilor cresc, natalitatea va scădea, în timp ce dacă veniturile totale ale unei familii sporesc, acest fapt va permite membrilor ei să cheltuiască mai mult pentru diferite lucruri, inclusiv pentru un număr mai mare de copii. Dacă veniturile femeilor vor crește, aceasta va spori valoarea timpului lor, deci și costurile creșterii copiilor, deoarece timpul mai îndelungat petrecut acasă cu copiii înseamnă o diminuare mai mare a veniturilor, ceea ce constituie un factor de diminuare a natalității. În fine, garantarea de către guvern a unei surse de venit a persoanelor în vârstă care nu mai muncesc va diminua de asemenea numărul nașterilor, deoarece oamenii vor fi mai puțin dornici de a avea copii care să aibă grijă de ei la bătrânețe¹⁷.

După opinia lui Alain Caillé, acest mod de a interpreta în principiu orice aspect al vieții din unghiul de vedere al eficienței constituie expresia triumfului indiscutabil al economismului. Lucrul cel mai surprinzător, însă, nu este faptul că economiștii au ajuns să creadă că teoria alegerii raționale este capabilă să explice nu doar fenomenele caracteristice pieței, ci și orice alt tip de comportament social, cum ar fi căsătoriile, educația, credințele religioase, trăirile sentimentale ori criminalitatea. Ceea ce este și mai surprinzător este că și celelalte științe sociale, începând cu sociologia, au început să fie de acord tot mai mult cu această pretenție, astfel că au lăsat tot mai mult loc pentru instaurarea hegemoniei gândirii economice în toate domeniile. În fapt, consideră Caillé, această extindere fără precedent a domeniului tradițional al științei economice a reprezentat preludiul intelectual și ideologic al instaurării neo-liberalismului care triumfă astăzi atât în lumea academică a științelor sociale, cât și în societate, astfel că sociologul francez se întreabă dacă mai e posibil astăzi ca acestei paradigme dominante să i se opună ceva viabil la nivel teoretic¹⁸.

¹⁷ S. Pressman, *op. cit.*, pp. 186–187.

¹⁸ A. Caillé, *Anti-utilitarianism, economics and the gift-paradigm*, disponibil on-line la <http://www.revuedumauss.com.fr/media/ACstake.pdf>

2. Alain Caillé și conceptul de *homo donator*

Înainte de a putea oferi un răspuns la această întrebare, arată Caillé, trebuie mai întâi să înțelegem faptul că acest mod de a înțelege omul ca *homo oeconomicus*, care stă în spatele economismului generalizat, reprezintă cristalizarea și condensarea unei filosofii mai vechi și mai cuprinzătoare, utilitarismul. În aceste condiții, critica imperialismului științei economice și a hegemoniei pieței asupra societății înseamnă, la un nivel mai profund, o critică a antropologiei utilitariste, adică a viziunii instrumentaliste despre om care se află dincolo de ele. În al doilea rând, trebuie să ne amintim că fundamentul teoretic principal al mișcării MAUSS este constituit de opera și ideile antropologului francez Marcel Mauss, nepotul și continuatorul lui Émile Durkheim. Acesta a descoperit, în decursul cercetărilor sale din anii 1920, faptul că societățile primitive, arhaice și tradiționale – și, într-un anumit sens și cele moderne – nu își întemeiază existența pe contracte și schimburi comerciale, ci pe ceea ce el numește „dar” (*don*) sau mai exact, pe obligația triplă de a oferi, a primi și a returna, altfel spus, pe obligația de a manifesta generozitate reciprocă.

Această descoperire, consideră Caillé, ar trebui să constituie un fundament teoretic pentru toate științele sociale, pentru economie, ca și pentru filosofia morală și politică. Ea ne permite să vedem cum imaginea despre ființa umană care predomină astăzi, aceea a omului înțeles ca *homo oeconomicus*, ca individ interesat doar de maximizarea utilității, de sporirea propriei sale satisfacții nu reprezintă omul în genere, omul natural, ci, indiferent de ceea ce ar spune economiștii, e numai o ipostază a lui, dintre multele care au existat de-a lungul istoriei. Este important să subliniem acest lucru pentru a înțelege mai bine faptul că a limita importanța explicativă a lui *homo oeconomicus*, a restrânge sfera de dominație a gândirii economice, influența mecanismelor pieței în concepția noastră despre ființa umană înseamnă să acordăm mai mult spațiu societății și celorlalte moduri de a-l gândi pe om: *homo politicus*, *homo ethicus*, *homo religiosus* și altor aspecte ale faptului de a fi om¹⁹.

Ce anume reprezintă însă utilitarismul, doctrina filosofică formulată pentru prima dată în manieră sistematică de către Jeremy Bentham, în lucrarea *Principles of Morals and Legislation* (1789) și sintetizată apoi de către John Stuart Mill în cartea sa *Utilitarianism* (1861)? Pentru majoritatea economiștilor și sociologilor, utilitarismul reprezintă sinteza a trei elemente, conform cărora: (1) oamenii, în calitatea lor de membri ai societății, trebuie considerați ca simpli indivizi care nu urmăresc nimic altceva decât interesul propriu și propria fericire; (2) acest lucru este normal, legitim și bun, deoarece este singurul scop rațional imaginabil; (3) pentru atingerea acestui scop rațional, oamenii urmează să acționeze într-o manieră perfect rațională, adică prin maximizarea utilității (satisfacției, plăcerii) și minimizarea dizutilității (insatisfacției, neplăcerii). Înțeles în acest mod,

¹⁹ *Loc. cit.*

utilitarismul devine ceea ce filosoful francez Élie Halévy²⁰ a numit „o dogmatică a egoismului” (*une dogmatique de l'égoïsme*) și o perfectă anticipare a ceea ce astăzi cunoaștem sub denumirea de „modelul economic din științele sociale” sau, mai general, „teoria agentului rațional”, adică teoria care identifică omul în genere cu *homo oeconomicus* înțeles ca agent rațional perfect²¹.

Considerând că modelul utilitarist al ființei umane este uneori contradictoriu și „plin de enigme și mistere, Alain Caillé îl rezumă în manieră critică la următoarele cinci idei fundamentale:

(1) Utilitarismul se definește prin combinația paradoxală (și probabil imposibilă) a două aserțiuni, dintre care una este descriptivă și una normativă. Teza descriptivă se referă la modul cum se consideră că stau lucrurile, și susține că oamenii sunt agenți raționali care calculează alternativele acțiunii, fiind motivați doar de interesul propriu și o aleg pe cea care maximizează satisfacția. Aceea normativă privește modul cum ar trebui să stea lucrurile și se rezumă la a postula că decizia bună (sau dreaptă, sau corectă) este aceea care permite obținerea celei mai mari satisfacții pentru cel mai mare număr de persoane (ori grupuri) afectate de ea. Dar, dacă omul este agentul rațional perfect (conform primei teze), atunci el va face întotdeauna ceea ce (conform celei de-a doua teze) este bine, fapt care înseamnă că omul este ființa perfect morală, care nu poate face niciodată ceea ce e rău sau incorect, sau nedrept. *Homo oeconomicus* devine astfel o ființă perfectă, care nu poate prin natura ei să facă greșeli, adică nici mai mult, nici mai puțin decât un *angelus oeconomicus*.

(2) Teoria utilitaristă poate fi înțeleasă în sens larg ori în sens restrâns. Acele doctrine care susțin că, prin intermediul contractului social și acțiunii mecanismelor unei piețe funcționale, se poate ajunge la o conciliere a idealului celei mai mari fericiri pentru cel mai mare număr de persoane cu interesul personal egoist pot fi considerate utilitariste *largo sensu*. Cea de-a doua categorie, în care intră teoria lui Bentham cu privire la principiile legislației ori doctrina lui Platon despre cetatea ideală condusă de filosoful-rege, consideră că la acest echilibru nu se ajunge de la sine, prin acțiunea principiilor impersonale, ci numai în urma acțiunii unui legislator rațional, care influențează alegerile indivizilor printr-un sistem eficient de recompense și pedepse – realizând ceea ce É. Halévy a numit „armonizarea artificială a intereselor” – pot fi numite utilitariste *stricto sensu*.

(3) Chiar dacă termenul „utilitarism” este relativ recent, cele două principii fundamentale ale sale (cel descriptiv și cel normativ) sunt la fel de vechi ca și filosofia europeană însăși, a cărei istorie de la Socrate până astăzi poate fi interpretată ca o continuă luptă între perspective utilitariste și nonutilitariste²².

²⁰ É. Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, 3 vol. PUF, Paris, 1905.

²¹ A. Caillé, *op. cit.*

²² Cf. A. Caillé, Ch. Lazzeri, M. Senellart (Eds), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile*, La Découverte, Paris, 2001.

(4) Utilitarismul este o teorie a raționalității practice, înțeleasă ca raționalitate utilitară, care este extinsă pentru a cuprinde întregul domeniu al filosofiei morale și politice. Teoria economică poate fi înțeleasă în acest context drept dimensiunea pozitivă a utilitarismului.

(5) Critica utilitarismului și a doctrinei agentului perfect rațional poate avea șanse de succes numai dacă sunt luate în serios descoperirile lui Marcel Mauss referitoare la statutul central al instituției darului în contextul relațiilor sociale²³.

Importanța contribuției lui Marcel Mauss este indiscutabilă în contextul antropologiei. Întrebarea este însă dacă ea înseamnă ceva și în afara acestei discipline, așa încât e necesar să vedem mai precis în ce anume constă ea. Ideea fundamentală a antropologului francez poate fi regăsită într-o formulare succintă în celebra sa lucrare, *Essai sur le don* din 1924²⁴, unde Mauss afirmă că: „Societățile care au făcut din om un animal economic, și asta foarte recent, sunt societățile noastre din Occident. Nu suntem însă, cu toții, ființe de acest gen. Cheltuiala gratuită și nerațională se practică în mod curent atât de către mase, cât și de elite; chiar și de fosilele unei anumite nobilimi. *Homo oeconomicus* nu se află înapoia noastră, ci în fața noastră; ca și omul moral și cu simțul datoriei; ca și omul de știință, al raționamentului. Mult timp, omul a însemnat altceva; mai recent, el a devenit o mașină, una complicată, incluzând și o mașină de calcul”²⁵ (subl. ns.). Omul nu a fost dintotdeauna un animal economic, însă dacă tendința contemporană se menține, nu peste mult timp va deveni exact acest lucru. Ideea că latura sa descrisă de conceptul de *homo economicus* nu reprezintă o constantă a faptului de a fi om, ci doar o invenție contemporană și o imagine care se va impune asupra concepției viitoare despre ființa umană reprezintă descoperirea esențială a lui Mauss. Caillé subliniază acest lucru și arată că „atunci când a scris acest lucru, în 1924, el avea dreptate, și omul economic era încă departe în viitorul nostru. Acum însă, el este prezent, și noutatea adevărată e că el este mai degrabă ubicuu, însă nu a fost dintotdeauna prezent în mod natural. Acesta este faptul fundamental”²⁶.

Urmând intuiția fundamentală a lui Marcel Mauss, Jacques Godbout și Alain Caillé au reconsiderat problematica darului și au expus o nouă interpretarea a acesteia în lucrarea *Spiritul darului*²⁷, care realizează o prezentare a omului ca *homo donator* (omul care face și primește daruri), înțeles într-o multiplă accepțiune: omul este ființa care oferă daruri, care resimte obligația instituită de oferirea darului, care are drept motivație principală voința de a dărui, nu doar simpla voință de a dobândi. Dacă, așa cum considera Mauss, *homo oeconomicus*

²³ A. Caillé, *Anti-utilitarianism, economics and the gift-paradigm*, disponibil on-line la <http://www.revuedumauss.com.fr/media/ACstake.pdf>

²⁴ M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, în „Année Sociologique”, seconde série, 1923–24, I, Paris, PUF.

²⁵ M. Mauss, *Eseu despre dar*, trad. rom. S. Lupescu, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 215.

²⁶ A. Caillé, *Ouverture maussienne*, în „Revue du MAUSS”, 2010/2, no. 36, p. 29.

²⁷ J. Godbout, A. Caillé, *L'esprit du don*, Paris, La Découverte, 1992.

reprezintă concepția prezentă despre om, paradigma umanității caracteristică societății contemporane, Godbout și Caillé sunt de părere că *homo donator* a existat dintotdeauna, nu doar în trecutul nostru, ci și în prezent și va exista și în viitor, deoarece ține de însăși natura umană.

După opinia lui Caillé, faptul că *homo donator* este mereu prezent, iar în conștiința contemporană a apărut și s-a impus *homo oeconomicus* înseamnă că astăzi cele două paradigme se suprapun astfel că societatea contemporană este duală. Pe de o parte, există o societate modernă, occidentală, impersonală, în care socialitatea (tendința oamenilor de a se asocia în grupuri) este una de ordinul al doilea și pentru care lucrul cel mai important este eficiența în toate domeniile (economic, politic, științific, personal etc.). Pe de altă parte, omul contemporan trăiește și într-o altă societate, definită de o socialitate de ordinul întâi, nemijlocită, aceea a familiei, a relațiilor de vecinătate, camaraderie, colegialitate, prietenie, afecțiune reciprocă. Această socialitate de ordinul întâi se construiește pe baza triplei obligații de a dăruia, a primi și a oferi daruri în schimb, descoperită de către Mauss.

Aceasta nu înseamnă că oamenii sunt întotdeauna caritabili și motivați mereu de sentimente altruiste și de porniri filantropice. Nu trebuie să uităm că instituția darului are și un aspect de confruntare, o nuanță conflictuală, o formă asemănătoare unei lupte, în care trebuie ca individul care primește să facă totul pentru a se menține cel puțin la înălțimea celui care oferă (de ex.: *Potlatch*). Darul are sens doar atunci când această relație de simetrie există. Pe de altă parte, noi existăm ca ființe sociale nu doar intrând în cercul triplei obligații de a oferi, a primi și a răspunde cu daruri în schimb, ci suntem puși de împrejurări în situația de a intra și în cel paralel în care nu ne conformăm triplei obligații, nu oferim, ci luăm, nu primim, ci refuzăm, și nu răspundem cu daruri pe măsură, ci păstrăm pentru noi ceea ce am putea să dăruim. Alternanța acestor două cicluri este aceea care conferă comportamentelor umane diversitatea și bogăția lor. Din această cauză, sistemul instituției darului este piatra de temelie a oricărei societăți umane. Principala sa funcție este aceea de a oferi o bază de construire a încrederii reciproce între membrii unui grup social, care este fundamentul oricărei relații între oameni. De asemenea, ea permite să distingem membrii propriului grup de cei care nu fac parte din el, străinii, care sunt tocmai aceia față de care nu îndeplinim această triplă obligație.

Caillé consideră chiar că tripla obligație a darului reprezintă regula fundamentală a socialității „primare”, adică aceea care guvernează relațiile nemijlocite, directe de la persoană la persoană ce se stabilesc în cadrul familiei, în contextul vecinătății, al prieteniei, colegialității ori dragostei. Toate acestea sunt relații, în care individualitatea unică a persoanelor implicate este mai importantă decât rolurile sociale impersonale pe care le dețin. Chiar și la nivelul socialității secundare, care este principial impersonală, în sensul în care persoanele cu care interacționăm nu contează ca indivizi unici, ci ne interesează doar ca deținătoare ale unor roluri sociale – cum e cazul în domeniul economic, politic, științific, unde funcționează legi impersonale și eficiența e mai importantă decât persoana –

obligația de a oferi, primi și răspunde pe măsură păstrează un anumit rol. Ea este subordonată principiilor eficienței și ierarhiei, dar uneori este decisivă.

În aceste condiții, importanța descoperirilor lui Mauss pentru științele sociale contemporane precum sociologia, politologia și antropologia economică, ori pentru economia politică este evidentă. Cheia care să ne permită înțelegerea comportamentelor sociale nu trebuie căutată în vreo regulă atotcuprinzătoare formulată holistic ori în raționalitatea utilitară individuală, ci în faptul că oamenii se integrează în rețele sociale, și ea constă tocmai în sentimentul de încredere reciprocă pe care îl împărtășesc membrii unei rețele. Aceste rețele sunt create în primul rând prin acțiunea socialității primare, adică prin oferirea și primirea de daruri, și sunt menținute în existență prin reluarea continuă a acestor comportamente. Rețelele de relații sociale sunt în primul rând rețele în care se schimbă în mod continuu daruri, cum a demonstrat de exemplu Bronislaw Malinowski în legătură cu sistemul *kula* descris de el.

După opinia lui Caillé, de aici putem deriva cel puțin patru învățăminte importante:

(1) În ceea ce privește sociologia, ideea cea mai importantă ce poate fi derivată din considerentele expuse aici este aceea că legăturile sociale nu sunt construite nici pe baza intereselor individuale raționale și nici pe aceea a vreunei legi eterne și obiective atotcuprinzătoare, adică nici în contextul unei paradigme individualiste, nici a uneia holiste. Ele se formează, se mențin și se întăresc pe baza unei logici interacționiste a alianțelor și asocierilor, care este chiar logica acțiunii socio-politice, astfel că darul despre care vorbește Mauss este în acest sens un concept socio-politic.

(2) Lecția pe care o poate deriva de aici teoria acțiunii politice este aceea că darul nu mai poate fi înțeles precum în trecut, ca având motivații și forme de manifestare determinate de principii religioase, în special de cele ale carității creștine. Astăzi, idealul democratic reprezintă din perspectivă politică forma cea mai avansată de manifestare a principiului triplei obligații darului. Problema fundamentală pe care trebuie să o rezolve orice societate contemporană este aceea a modului în care poate fi păstrat acest ideal, undeva între tradițiile religioase și ideologiile politice moderne.

(3) Lecția epistemologică sau metodologică destinată științelor sociale este aceea că știința economică, sociologia, antropologia, filosofia nu trebuie gândite, predate, învățate și practicate ca și cum ar fi niște discipline complet separate și străine una de alta, ci dimpotrivă, ca momente ale unei științe sociale generale a cărei problemă fundamentală ar trebui să fie găsirea unui răspuns pentru întrebarea: ce proporție a vieții sociale și a comportamentului uman ar trebui dedicată satisfacerii nevoilor, activităților cu caracter utilitar și instrumental, și ce parte ar trebui destinată identificării sau construirii unui înțeles al vieții, adică unor activități non-utilitare, spirituale, simbolice, rituale, politice etc.?

(4) Lecția de natură economică este aceea că sistemele economice și piața în genere nu funcționează altfel decât integrate într-un context politic, instituțional, juridic, valoric, cultural ce permite și asigură cooperarea sau măcar coordonarea tuturor membrilor societății. Acesta este motivul pentru care trebuie să înțelegem că instituțiile sociale și logica organizării lor au prioritate în raport cu economia. Aceasta este concluzia la care au ajuns orientările antiutilitariste, cum ar fi neo-instituționalistii, precum R. Coase, O. Williamson, D. North, E. Brousseau, adepții economiei morale, ca Amartya Sen, așa-numita Regulation School (Robert Boyer, Michel Aglietta, Alain Lipietz etc.) sau școala convenționalistă franceză (Jean-Pierre Dupuy, François Eymard-Duvernay, Olivier Favereau, André Orléan). Împreună, ei propun ceea ce s-ar putea numi noua economie politică, diferită esențial față de paradigma dominantă, în care știința economică este înțeleasă ca o disciplină mecanicistă și intens matematizată.

O trăsătură specifică a orientării antiutilitariste este faptul că tratează problema fundamentelor politice și religioase ale societății în conexiune cu problematica darului, cu aceea a recunoașterii sociale și cu diferitele aspecte ale constituirii identităților individuale și colective. Ipoteza de bază avansată de membrii săi este aceea că oamenii nu sunt doar animale economice, animate doar de interesul propriu egoist, dornice doar de a dobândi mereu mai multă avuție și de a-și maximiza satisfacțiile, ci că mai întâi de toate ei își doresc recunoaștere socială, iar faptul că luptă pentru a câștiga tot mai mulți bani și bunuri nu este altceva decât expresia dorinței de recunoaștere și îmbunătățire a statutului. Perspectiva antiutilitaristă, afirmă Caillé, este până la urmă aceea după care dorința fundamentală a ființelor umane este de a fi recunoscute ca ființe care oferă, și nu ca ființe care dobândesc diferite lucruri²⁸.

Pornind de aici, pot fi formulate o serie de consecințe de natură economică și politică. Spre exemplu, Caillé amintește faptul că o serie de economiști contemporani importanți admit că există trei tipuri de sisteme economice: economia de piață, economia planificată și economia tradițională, bazată pe reciprocitate și pe obligația triplă a darului. Caracteristica celui de-al treilea sistem, bazat pe reciprocitate, în opoziție cu primele două, guvernate respectiv de mecanismul pieței și de puterea de stat, e aceea că el se întemeiază pe relațiile umane directe, de la persoană la persoană. Baza relațiilor sociale și economice o reprezintă relațiile interpersonale. Dacă piața și sistemul controlat de stat sunt în cel mai înalt grad impersonale, cel de-al treilea sistem este unul care îi apropie pe oameni²⁹.

²⁸ A. Caillé, *Anti-utilitarianism, economics and the gift-paradigm*, disponibil on-line la <http://www.revuedumauss.com.fr/media/ACstake.pdf>

²⁹ A. Caillé, *L'économie solidaire. Poser les exigences de demain*, disponibil on-line la <http://jeanzin.fr/ecorevo/politic/revenus/caille.htm>

Economia de piață și economia planificată sunt produse ale epocii moderne și operează în conformitatea cu logica unei legități abstracte, punând în relație indivizi și grupuri sociale, însă într-o manieră impersonală. Agenții economici se raportează reciproc într-un anonim complet, în sensul că nu cunoaștem niciodată dinainte în mod personal pe producătorii bunurilor pe care le achiziționăm și la consumăm. Același lucru este valabil și pentru sfera serviciilor, unde ne raportăm la prestatorii de servicii, fie ei firme private, fie funcționari ai statului, luând în considerare funcția, nu persoana lor.

Caillé este de părere că primele două sisteme, economia de piață și economia planificată, se găsesc astăzi într-o criză profundă, deoarece nici sistemul pieței, nici aparatul de planificare al statelor care practică planificarea economiei nu funcționează în maniera precisă și așteptată, ceea ce ne pune într-o situație stranie și incomodă. Constatăm că, pentru a ne asigura existența ca societate și ca indivizi, o serie întreagă de lucruri trebuie duse la îndeplinire, iar noi nu reușim să facem acest lucru deoarece am fost obișnuiți să credem că ele vor fi duse la îndeplinire de la sine, datorită acțiunii mâinii invizibile despre care vorbea Adam Smith ori a acțiunilor aparatului de planificare al statului³⁰.

Soluția pentru a ieși din această dificultate, consideră el, ar putea fi cel de-al treilea sistem economic, al cărui caracter viabil s-a demonstrat de nenumărate ori în istoria îndelungată a speciei umane. Acest sistem este cel caracteristic societăților primitive și tradiționale și a funcționat timp de milenii. Însă chiar dacă economia bazată pe tripla obligație a darului s-a dovedit a fi una funcțională, nu decurge de aici în mod necesar că ea ar putea fi suficientă pentru depășirea dificultăților economiei contemporane. Ea este caracteristică pentru societăți umane de dimensiuni reduse, iar lumea noastră globalizată este uriașă și diversă, astfel că nu poate fi structurată doar pe baza unuia dintre cele trei sisteme.

În acest sens, Caillé este de părere că toate catastrofele politice și economice din ultimul secol au fost cauzate de opțiunea radicală pentru unul dintre cele trei sisteme, despre care s-a considerat că poate îndeplini cu succes și funcțiile caracteristice pentru celelalte două. Astfel, este binecunoscut exemplul economiilor centralizate din statele comuniste, ai căror fondatori susțineau că economia planificată poate înlocui cu succes atât pe cea tradițională, cât și economia de piață. În același fel, ne sunt încă proaspete în memorie dezastrele suferite de economia ultraliberală, cu convingerea ei că mecanismele pieței și capacitatea lor de autoreglare pot funcționa cu succes în absența oricărei intervenții a statului și a sistemului tradițional. Desigur, nici cel de-al treilea sistem nu poate avea mai mult succes dacă se încearcă aplicarea lui exclusivă, de îndată ce aceasta ar presupune dispariția pieței libere și a economiei publice.

³⁰ A. Caillé, *La crise ou quand l'économie dissimule la question du sens de l'existence*, disponibil on-line la <http://jeanzin.fr/ecorevo/politic/revenus/caille.htm>

În consecință, sugestia lui Caillé este aceea că nu ar trebui să credem că am putea găsi o soluție pentru problemele economice ale lumii contemporane nici în impunerea forțată a economiei planificate, nici în abandonul complet în fața mecanismelor pieței libere, nici în generalizarea economiei bazate pe reciprocitate (*l'économie réciproitaire*), ci mai degrabă să încercăm să instituim un raport de complementaritate între cele trei tipuri de organizare economică, rezervând celei de-a treia (care este în mod special neglijată în lumea modernă) un rol de importanță egală cu a celorlalte două³¹.

³¹ A. Caillé, *L'économie solidaire. Poser les exigences de demain*, disponibil online la <http://jeanzin.fr/ecorevo/politic/revenus/caille.htm>

ISTORIA ȘI METODOLOGIA CONSILIERII FILOSOFICE

NICOLETTA POLI¹ ȘI BARBARA BEONIO BROCCIERI²

Abstract. This paper aims to present the history, methods and various types of practical philosophy. We want to emphasize that all over the world practical philosophy is a “new profession” chosen by more and more graduates in philosophy, who put their acquired skills in service of those who need philosophical counseling. Practical philosophy is a form of spiritual consultative help, but not curative, and therefore it is not a medical practice, a therapy. In other words, philosopher’s skills serve both to address specific problems of the philosophical tradition and personal practical difficulties, of everyday life. The practical philosopher does not teach philosophy, but instead, recovering the perennial philosophical values (such as virtue, wisdom, ethics, etc.) gives strenght to philosophical thinking that influences our consciousness and hence the outer world.

Keywords: practical philosophy, counseling, praxis, philosophical tradition, personal values.

1. Filosofarea ca practică benefică pentru viață. Filosoful practic.

„Filosofia nu e o artă care caută favoarea populară și nu este gândită pentru a fi etalată; nu constă în cuvinte, ci în fapte. Nu merită s-o folosim pentru a petrece zilele în mod plăcut, pentru a elimina neplăcerea care vine din trândăvie: educă și formează sufletul, oferă reguli de viață, guvernează acțiunile, arată ceea ce trebuie sau ce nu trebuie făcut, stă la cârmă și dirijează traseul printre pericolele unei mări agitate.”

Seneca, *Scrisori către Lucilius*

Această frază a lui Seneca evidențiază faptul că filosofia nu poate fi centrată doar pe transmiterea de conținuturi istorice. Sunt convinsă că filosofia se naște din exigența omului de a răspunde la întrebările fundamentale ale vieții, recunoscându-se, cum spune Aristotel, ca activitate teoretică „născută din durere și din uimire”. Reluând o trimitere a lui Platon, Aristotel susține că oamenii sunt îndemnați să filosofeze datorită „uimirii” (*tháuma*) pe care ei o simt când, în fața evenimentelor

¹ Dr. Nicoletta Poli este Președintele Asociației Italiene a Consilierilor Filosofici (AiCoFi) și Directoarea Școlii de formare a consilierilor filosofici, „Parresia” din Bologna, este consilier filosofic (individual și de grup) și își desfășoară activitatea la Bologna și Monzuno. Este autoarea capitolelor 1-4 ale prezentei lucrări.

² Dr. Barbara Beonio Broccieri lucrează în cadrul Societății de formare, consiliere și coaching Granchi & Partners Srl. Este *philosophical practitioner* la American Philosophical Practitioner Association (APPA), este docent de consiliere filosofică în organizații corporative la școala de formare a Consilierilor Filosofici „Parresia” din Bologna. Este autoarea capitolului 5 al prezentei lucrări.

lumii, le ignoră „cauzele”. Caută, deci, filosofia pentru că vor să se elibereze de ignoranță sau cercetează cunoașterea cu scopul de a ști și nu pentru a urmări vreo utilitate practică. Filosofia nu este o cercetare menită să urmărească vreun avantaj străin structurii ei intrinsece. Deci, așa cum spunem că un om liber este acela care nu e subjugat de alții, la fel și filosofia – și doar pe ea, dintre toate celelalte științe, o numim liberă: numai filosofia are scop în ea însăși³. Platon susținea în *Eutidem* că filosofia constă în „a ști să te folosești de ceea ce faci” (289 b): deci, ar avea o misiune superioară față de alte științe. Pentru filosoful german Rüdiger Safranski, „filosofia este viața care are grijă de ea însăși”, adică stimulează omul să aplice filosofia în viața sa, considerând-o un lucru prețios, de luat în grijă... Dar cum? Filosofând. A filosofa înseamnă a crea și a re-căuta cunoașterea, a te re-întoarce din nou asupra problemei, neîmpliniți de aparenta soluție, a reflecta neîncetat pentru a pune la încercare capacitățile noastre de înțelegere. Prin reflectare, cercetare, dobândirea unei noi cunoașteri și a unei noi conștiințe, individul își schimbă starea cognitivă și, prin urmare, pe cea emotivă. A filosofa înseamnă schimbare, a nu mai fi aceiași! Înseamnă îmbunătățirea continuă a propriei vieți, de multe ori problematizând-o, lucrând cu noi înșine și cu lumea, poate chiar atingând fericirea. Dar în ce constă această „fericire”? Misiunea filosofului practic este să ajungă la *phronesis*, la înțelepciunea practică ce are ca scop un trai bun. Filosofia devine, în acest fel, o practică benefică de viață, un fel de instrument extraordinar prin intermediul căruia ne observăm propria viață... Pe scurt, filosofia practică este gestul filosofic prin excelență... o formă a filosofiei diferită de cea din mediul academic, pentru care aceasta reprezintă o adevărată „provocare”, și constă în a nu se ocupa de sistemele filosofice, ci mai degrabă de antrenarea gândului, de a lua în discuție ceea ce alții pretind a fi evident: o reflecție asupra vieții noastre reale, luând atitudine asupra acesteia. Omul este o ființă gânditoare, filosofică prin constituția sa, și poate ajunge la înțelepciune. Această abordare, pe care o vedem de la Socrate până la apariția creștinismului, a fost problematizată de către G. Achenbach, pionierul filosofiei practice în lumea contemporană, prin intermediul unui eficient neologism german: *Lebenskönnerschaft* sau „capacitatea de a trăi”. Înțelepciunea la care face referire Achenbach nu are legătură cu conținuturi ale cunoașterii științifice, ci are ca obiectiv un model de viață autentic, care îi dă valoare ei și lumii întregi. Înțeleptul, conceput în acest sens filosofic, își folosește propriile cunoștințe și inteligența pentru a fi fericit.

Filosoful practic, pe scurt, se prezintă la exterior ca o „nouă profesie”, exercitată în multe părți ale lumii de un număr din ce în ce mai mare de absolvenți ai facultăților de filosofie care își pun abilitățile filosofice la dispoziția celor care le solicită. Filosofia Practică este o formă de ajutor spiritual – consultativă, mai degrabă decât curativă – prin urmare, nu e un tratament sau o practică medicală. Cu alte cuvinte, abilitățile filosofului sunt căutate nu pentru a discuta și a trata sau a

³ Aristotel, *Metafizica* I,2,982b.

aprofunda cheștiuni tradițional „filosofice”, ci pentru dificultăți concrete, personale și cotidiene. Filosoful practic nu predă filosofia, ci, recuperând elemente ale filosofiei puțin neglijate de modernitate (virtute, înțelepciune, etică etc.), valorifică gândirea filosofică drept influență asupra conștiinței și, prin aceasta, asupra lumii. Pe scurt, filosoful practic încurajează clientul să încerce să trăiască o viață reușită și senină. Pe de altă parte, ne gândim la operele lui Seneca, Marcus Aurelius, Epictet, Boetio, Montaigne, Schopenhauer, Kierkegaard, la aforismele lui Nietzsche... Filosofia aici a fost mereu înțeleasă ca un fel de act primordial născut însă dintr-o lipsă, dintr-o lacună existențială. Filosofia, astfel, – într-un anumit fel – a coborât din nou printre oameni, restabilește legătura cu oamenii în carne și oase, se afundă în viața reală.

2. Istoria practicilor filosofice individuale și de grup în Europa și în lume

Filosofia Practică apare în 1981 la Bergisch Gladbach, un orașel în apropiere de Koln în Germania, când Gerd Achenbach deschide, în mod oficial, primul cabinet profesional pe baza unei „specializări” unice: aceea de filosof⁴. Datorită lui, a renăscut în lume un nou interes pentru imaginea filosofului ca expert în viziunea asupra lumii și a cheștiunilor existențiale. Achenbach este primul care dă filosofului „demnitatea profesională” și, de asemenea, dă viață unei noi denumiri, *Philosophische Praxis*⁵. În scrierile sale, filosoful german își exprimă puternic nemulțumirea față de modul în care filosofia fusese încuiată în mediul academic, reducând-o la studiul istoriei filosofiei și pierzându-i relația cu problemele care frământă în mod real oamenii.

Tot în Germania, Eckart Ruschmann, în cartea sa *Philosophische Beratung*, definește consilierea prin filosofie ca fiind o „interpretare și reconstruire a viziunii realității clientului” care produce în acesta o „modificare a relației cu el și cu lumea”. Făcând referire la Dilthey, Ruschmann susține că filosofia a subestimat importanța stărilor de spirit, marginalizându-le din teoriile cunoașterii și oferind „gândirii pure” o puternică predominare. Așadar, o misiune a practicii filosofice ar fi aceea de a acorda o deosebită atenție definiției diverselor aspecte ale proceselor psihice („percepție”, „cunoaștere”, „emoție”, „voință”...), precum și relației dintre minte și corp.

După Achenbach, ulterior, Olanda începe să abordeze diverse tipuri de activități de filosofie practică în sinergie cu reflecțiile psihoterapeutului american Carl Rogers, care afirmă că la baza unei bune relații stă capacitatea consilierului de a „accepta” necondiționat diversitatea interlocutorului, evitând impunerea în

⁴ Înainte de Achenbach, unii filosofi s-au gândit la ceva asemănător, printre care americanul Seymon Hersh, care în 1980 a publicat un articol cu titlul *The Counseling Philosopher*, anticipând unele tematici achenbachiene, dar fără a explica termenul de „filosofie practică”.

⁵ „Praxis” nu se referă doar la conceptul de „practică”, ci indică și studiul profesional. Folosind neologismul compus „Philosophische Praxis”, Achenbach a apropiat filosofia de activitatea profesională.

favoarea asertivității. În puțini ani, școala olandeză a produs un mare număr de consilieri (printre care Ran Lahav, Eite Veening, Anette Prins-Bakker), dintre care unii chiar foarte activi în plan profesional.

În Franța, Filosofia Practică a ajuns prin inițiativa lui Marc Sautet, care, chiar dacă nu oferă multe indicații despre *modus operandi* al consilierii filosofice individuale, cu al său „Socrate al caffè”⁶, introduce o abordare foarte eclectică a filosofiei, cu un uz amplu de citire și citate directe ale filosofilor și scriitorilor. Este celebră așa-numita sa „biblioterapie”, care constă în a „prescrie” propriilor clienți lectura anumitor autori, al căror gând este relevant pentru problemele discutate.

Studii profesionale de filosofie practică au fost inițiate și în Elveția în prima jumătate a anilor '90, unde în prezent există diferiți consilieri, ca Willi Fillinger și Urs Thurnherr, care aseamănă munca filosofului practic cu o formă de „etică aplicată”.

O altă țară în care practica filosofică a avut teren fertil este Norvegia, unde încă din 1989 Anders Lindseth deschisese deja un cabinet. În strânsă legătură cu Achenbach, și Lindseth ajunge la consilierea filosofică prin intermediul eticii, în special cea medicală.

În Anglia, practica filosofică apare în 1998 cu *Society for Philosophy in Practice* – SPP, având deja pionieri precum Catherine McCall, Karin Murriss – fiind focalizată în mod deosebit pe filosofia pentru copii – și Tim LeBon, acesta din urmă, spre deosebire de Achenbach, fiind autorul unei practici filosofice utile *counseling*-ului, terapiei și terapeuților⁷.

În afară de țările citate, în decursul anilor '90 practica filosofică s-a extins într-o mare parte a restului Europei, iar consilierii au deschis cabinete și în Belgia, Slovacia, Danemarca, Luxemburg, Turcia.

În Canada, premergător al practicii filosofice peste ocean este Petra von Morstein, profesor la Universitatea din Calgary, care în 1987 a fondat *Apeiron Society for the Practice of Philosophy* cu o caracteristică evidentă, nonterapeutică, conform căreia filosoful de profesie nu este neapărat solicitat să îmbunătățească lucrurile sau să ajute la eliminarea problemelor, ci mai degrabă să le facă mai ușor de înțeles în complexitatea lor, conviețuind cu ele. Este fundamentală figura canadianului Peter Raabe, care a publicat *Philosophical Counseling și Issues in Philosophical Counseling*, în care diferențiază consilierea filosofică de orice gen de terapie cu toate că a fost un critic la adresa abordării lui Achenbach, opunându-se ideii potrivit căreia o metodă pentru consilierea filosofică nu poate fi definită, considerând în schimb că în centrul intențiilor consilierului ar fi dorința de a rezolva problemele clientului.

⁶ Marc Sautet, *Socrate al caffè*, Milano, Ponte alle Grazie, 1997 (ed. or. *Un caffè pour Socrate*, Paris, Laffont, 1995).

⁷ LeBon susținea teoria potrivit căreia *counseling*-ul filosofic ar trebui considerat totuși o terapie și, de aceea, ar trebui să folosească acele tehnici psihologice utile în a instaura favorabile „relații terapeutice”.

În Israel, Shlomit Schuster a deschis un cabinet la Ierusalim în 1989, activând și un serviciu telefonic gratuit de „prim ajutor” și experimentând forme de consiliere *on-line*. Disciplina în abordarea sa are scopul de a cultiva intelectul sau de a „avea grijă” de persoane în manieră nonterapeutică.

În Statele Unite, un impuls fundamental în afirmarea internațională a consilierii filosofice a fost dat de Lou Marinoff, foarte renumit datorită publicării în 1999 a cărții sale *Plato, not Prozac!* și, în 2003, a următoarei lucrări *Le pillole di Aristotele*. El a desfășurat în țara sa o critică acerbă a psihoterapiei, în special al *DSM – Dizionario di salute mentale – IV*, enumerând domeniile problematice pentru care el consideră că filosofia este mai potrivită: dileme morale și conflicte etice profesionale, conflicte între rațiune și sentiment; semnificații, scopuri, valori ale vieții, anxietate față de schimbări, probleme relaționale, moarte etc.⁸ De un deosebit interes sunt și David Jopling și Andrew Gluck, acesta din urmă fiind filosof și psiholog, convins că în consilierea filosofică trebuie să fie implicate psihologia și sociologia, cu o conotație normativă în domeniul etic. Este citat și Pierre Grimes, care a dezvoltat „psihoterapia dialectică rațională”, ce are ca scop să trateze și persoane care suferă de patologii psihice.

Italia a ajuns la consilierea filosofică la sfârșitul lui 1999, dând viață unei prime organizații naționale, *Asociația Italiană de Counseling Filosofic* (AICF), în cadrul căreia erau prezenți atât filosofi, cât și psihologi. Spre sfârșitul lui 2000, doi parteneri încearcă drumul practicii profesionale, dar în același an, în cadrul AICF, se nasc divergențe între filosofi și psihologi: ca urmare a acestei rupturi, filosofi (Neri Pollastri, Stefano Zampieri și alții) deja membri ai AICF, la începutul lui 2003, au fondat *Phronesis (Asociația Italiană pentru Consilierea Filosofică)*, în timp ce psihologii dau viață *Societății Italiene de Counseling Filosofic – SICO F*, cu obiectivul de a face „counseling filosofic”, un fel de variantă de profesii de ajutor, precum și inițierea de cursuri de formare, caracterizate în principal de module cu conținut psihologic. Independent de aceste două asociații, vor lua ființă alte grupuri, printre care *Asociația Italiană Psihofilosofica din Genova* – apărută cu intenția de a produce cursuri de formare profesională și apoi transformată în AIPhI (în prezent inactivă) și AICoFi (*Asociația Italiană de Consiliere Filosofică*). Aceasta din urmă, apărută în 2009, are la activ, pe lângă Școala *Parresia* din Bologna pentru formare de consilieri filosofi, foarte multe inițiative culturale și de formare (Cafè Philo, seminarii filosofice, vacanțe filosofice etc.), precum și sociale în serviciul instituțiilor (2 cabinete de consiliere filosofică într-un Cerc didactic din Ferrara, 2 cabinete de consiliere filosofică deschise atât pentru locuitorii provinciei Bologna, cât și pentru cei ai provinciei Taranto). Dar interesul în Italia pentru această disciplină continuă să crească în universități, instituții

⁸ El prezintă „procedeul PEACE”, acronim al inițialelor celor cinci „pași” care îl constituie: Problemă, Emoție, Analiză, Contemplare, Echilibru. De asemenea, Marinoff a înaintat propuneri de reglementare a profesiei în unele state din SUA, încercând să constrângă prin lege practicarea profesiei la posesia atestatului profesional APPA (American Philosophical Practitioners Association).

publico-administrative și medicale. În 2003, în cadrul Facultății de Științe și Formare a Universității din Catania, a avut loc prima întâlnire de studii oficiale în domeniu, în timp ce la Universitatea din Veneția a fost înființat un curs în cadrul unui proiect mai amplu privind Practicile Filosofice. În 2013, de asemenea, prin AiCoFi, în cadrul Serviciului de Psihiatrie al Universității din Ferrara, se face un curs de practici filosofice pentru medici psihiatri. Și unele instituții publice s-au arătat interesate, propunând consilierea filosofică în serviciile lor: spitalul din Torino „Le Molinette”, Cartierul 4 al Municipiului Florența, Municipiul Roma, Regiunea Lombardia și alte instituții locale.

Și în România – mulțumită AiCoFi și recentelor inițiative întreprinse de consilierul filosofic, Nicoleta Turcu Vujdea (Conferința internațională despre practicile Filosofice din 17 noiembrie 2012 de la București, câteva Cafè Philo la București, Școala Parresia din București pentru formarea consilierilor filosofici) –, practica filosofică a capătat contur.

3. Diversele tipologii de practici filosofice de grup

Practicile de grup descrise în cele ce urmează (Filosofia pentru copii, Cafè Philo, Seminarii de practică filosofică, Vacanțe și Retrageri Filosofice, Practici filosofice în organizații) constituie un mod bun de a face filosofie, de a face cunoașterea să devină un patrimoniu vast, rezultat al unui dialog sau a unei confruntări. Filosofia este, de fapt, o activitate a dialogului care se hrănește din schimbul activ și viu cu semenii noștri. A dialoga și a ne confrunța cu ceilalți, aceasta e filosofia.

Filosofia pentru copii

În anii '70, filosoful american Matthew Lipman, constatând dificultatea studenților de a înțelege anumite materii, și-a pus problema cum să stimuleze la tineri folosirea reflexivă și logică a gândirii. S-a născut astfel o disciplină denumită *Philosophy for Children* (P4C), astăzi atât de răspândită în Europa. Aceasta are ca obiectiv principal dezvoltarea abilității de gândire la copii cu diferite vârste, de la vârsta școlară până la primii ani de învățământ superior. În mod deosebit, Lipman a dezvoltat o formă de practică filosofică bazată pe citirea colectivă de povestiri – create special – pentru a-i stimula pe copii să reflecteze asupra unor chestiuni filosofice, pornind de la teme și subiecte familiare⁹. În acest fel, sala se transformă într-un fel de „comunitate de cercetare” de tip filosofic, care, în mod partajat,

⁹ Povestirile, ca program al disciplinei, sunt numeroase și au fost din când în când readaptate la diverse contexte culturale ale națiunilor unde au fost adoptate. Cele mai importante sunt: spitalul păpușilor, care se axează pe relația pe care subiectul o întreține cu ceilalți și cu lumea; Elfie, care reflectă asupra gândirii însăși; Kio și Gus, dedicați reflectării asupra lumii; Pixie, care se ocupă de limbaj; Prisma de ce-urilor, care încearcă să stimuleze reflecția asupra capacității de gândire; Lisa și Suki, concentrate pe etică și estetică.

atinge rezultate de claritate cognitivă, favorizând desfășurarea unui adevărat „trening” pentru a învăța să fie conștienți de propriile ipoteze și presupuneri, antrenând mintea să furnizeze evaluări mai structurate și conștiente. Pe lângă ideea de etică implicită în fiecare comunitate filosofică de cercetare, la baza abordării lui Lipman stau formele clasice de practică filosofică (legătura între luciditate și gândirea reflexivă, creativitatea cognitivă lipsită de prejudecăți).

„Café Philo”

Café Philo sunt discuții publice pe diverse teme, de la chestiuni de actualitate până la „marile teme” ale filosofiei, desfășurate în locuri publice, cum ar fi: baruri și pub-uri, librării și biblioteci, teatre... Dezbaterile sunt deschise pentru participarea oricui este interesat, fără nicio restricție culturală, clasă socială, pregătire, orientări personale. Ceea ce diferențiază acest tip de „întâlniri” de tradiționalele „conferințe” este faptul că filosoful nu este protagonistul și expertul, ci doar un stimulator, un facilitator al dezbaterii, îndrumând discuția colectivă în direcția unei aprofundări progresive, determinând confruntarea să devină un dialog filosofic. Iată de ce se poate spune că în acest gen de întâlniri publice nu „se vorbește” de filosofie, ci „se face” filosofie. După cum deja s-a spus, Café Philo-urile apar în Franța, fiind legate de numele lui Marc Sautet, care, în al său *Socrate al caffè*, povestește că inițiativa ia naștere în iulie 1992, în timpul unui interviu radiofonic, în care a anunțat că duminica următoare se întâlnea cu niște prieteni la „Café des Phares”, în Place de la Bastille la Paris, pentru a vorbi despre deschiderea cabinetului său de consiliere filosofică. Unii ascultători au interpretat greșit, înțelegând că, cu acele ocazii, el s-ar fi pus la dispoziția publicului pentru a dezbate teme filosofice, și s-au prezentat la întâlnire. Astfel, în scurt timp, la întâlnirea de duminică s-au strâns chiar și 200 de persoane. Astăzi – în ciuda dispariției premature a lui Sautet în 1998 – din acea experiență s-au născut peste 170 Café Philo în Franța și în jur de 80 în diverse țări ale lumii, chiar și în Honduras și Nicaragua.

În momentul actual în România – în colaborare cu AiCoFi – au fost organizate la București câteva Café Philo având ca teme iubirea, destinul, fericirea și frumusețea¹⁰.

Seminarii de practică filosofică

Asemănătoare cu Café Philo sunt și seminariile de „practică filosofică”, organizate în multe țări ale lumii, deseori de către consilieri filosofici, cu scopul de a favoriza confruntări filosofice chiar și între nespecialiști, dar totuși interesați să reflecteze și să-și pună la încercare propriile concepții despre lume. Un exemplu de acest gen de practică filosofică este oferit încă o dată de Marc Sautet care, în deja amintitul *Socrate al caffè*, vorbește despre „seminarul despre autenticitate” menit

¹⁰ Pentru informații despre inițiativele actuale și viitoare din România și din Italia, consultați site-ul www.aicofi.net cu unele linkuri bilingve.

să dezvolte un proces de gândire colectivă pe tema „autenticității”, utilizând texte ca hrană spirituală. În acest cadru, chiar și Achenbach a realizat, în mod regulat, „seminariile de vineri”, alcătuite dintr-un amestec de confruntare filosofică și mai multe lecții tradiționale, inspirate din problemele vieții cotidiene (fenomene de actualitate, politică, etică, iubire, familie, căsătorie etc).

Vacanțe și retrageri filosofice

Și în acest caz, pionierul „vacanțelor filosofice” a fost Marc Sautet, care povestește despre o scurtă călătorie la Atena, împreună cu un grup restrâns de persoane, pe urmele lui Socrate și Platon: pe scurt, o oportunitate de a îmbina utilul cu plăcutul. Aceeași direcție este, de câțiva ani, urmată în Italia de Augusto Cavadi, profesor de filosofie și consilier filosofic, care organizează vacanțe în locuri potrivite pentru a oferi calmul interior, reflecția, dialogul. Și AiCofi, în acești ani, a organizat câteva Retrageri Filosofice în Liguria, Campania și Emilia-Romagna, în care sunt alternate momente de meditație cu exerciții spirituale ale filosofiei antice, practici filosofice de grup pe tematici precise și momente de confruntare comună, în prezența unuia sau mai multor filosofi care coordonează dialogul.

Practici filosofice în organizații (Dialog Socratic, Comunitate de cercetare, Dilemma training)

Există diverse tentative, în creștere constantă în ultimii ani, de a folosi gândirea filosofilor pentru a interpreta și a clarifica domenii specifice activității practice¹¹. Cele mai răspândite practici filosofice sunt adevărate tehnici disciplinare, cum ar fi: Dialogul Socratic, „Wise Decision Making”, „Critical Thinking Approach” sau „Dilemma Training”, dar și activități cu profund caracter de dialog și de cercetare (Comunitatea de cercetare sau *Philosophy of Community*). Dintre acestea – ținând cont că această temă va fi ulterior aprofundată în capitolul 5 – ne vom limita să luăm pe scurt în considerare practica de grup cu cea mai mare autoritate și cea mai structurată, și anume Dialogul Socratic. Născut din lucrarea filosofului german Leonard Nelson, la răscrucea dintre secolele XIX–XX, deși se raportează la dialectica dialogului lui Socrate, Dialogul Socratic nelsonian oferă „răspunsuri concrete” la problemele abordate, spre deosebire de dialogurile

¹¹ A se vedea conferințele internaționale dedicate temei *Philosophy of Management* (ex: „Virtute și fericire în management: o abordare spinoziană”; „Ontologia competenței umane: un tablou heideggerian sau o abordare bergsoniană a organizației” etc.). Interesant este cazul filosofului american Tom Morris, care susține câteva conferințe cu vânzători de automobile și directori de companii, obținând un asemenea succes încât și-a abandonat slujba de profesor pentru a se dedica în întregime domeniului formării în afaceri, precum și publicării de cărți dedicate importanței înțelepciunii aristocratice antice ca un pivot al personalității de lider (*True Success: A New Philosophy of Excellence*) și a conceptului aristotelic al virtuții pentru a crește productivitatea și succesul comercial (*If Aristotle Ran General Motors*). În decembrie 2013 și AiCofi își va aduce contribuția în Italia, la XII *International Studying Leadership Conference Rome* în 14–16 December 2013 cu tema „Leadership și spiritualitate”.

platonice, în care răspunsurile au caracter critic sau interlocutiv. Elaborată de Gustav Heckmann, în zilele noastre, această disciplină este cultivată în special în Germania, Olanda și Marea Britanie, dar și în Italia și în Statele Unite¹². Concret, Dialogul Socratic își propune să atingă rezultate pozitive pe o temă prestabilită, discutată în cadrul unui grup nu mai mare de 12 persoane. Procedurile tehnicii sunt codificate, dar pot să difere într-o anumită măsură în funcție de context. Durata de desfășurare poate să oscileze între trei ore și trei zile, în timp ce filosoful are rol de „arbitru”, care impune respectarea regulilor jocului, sau de real stimulator al discuției.

Interesante sunt și practicile filosofice realizate în Olanda, unde Paul Wouters, în lucrarea sa publicată în Italia sub titlul *La bottega del filosofo* (*Atelierul filosofului*), folosește întrebări articulate în maniera dialogului socratic pentru a aborda chestiuni specifice legate de activitatea economică (ex: Cum pot obține o mai mare implicare socială în cadrul unei companii? Cum pot construi o punte între directorii și colaboratorii mei?). Tot în Olanda, și Ad Hoogendijk, autor al cărții *Filosofie pentru manageri*, a structurat consilierea filosofică pentru companii și organizații în direcția eticii, cu scopul de a recupera propriile responsabilități din partea managementului. În plus, un alt olandez, Jos Kessels, propune abordarea socratică pentru a promova cooperarea și creativitatea la locul de muncă și detaliază procedurile Dialogului Socratic sub semnul clepsidrei, cu pași, secvențe foarte precise.

În sfârșit, și rusul Boris Sedunov, în cartea *Philosophy of Management*, a prezentat filosofia ca model ideal pentru activitatea de o complexă elaborare la care trebuie să facă față un manager modern, care se confruntă cu diversitatea și complexitatea fenomenelor și cunoștințelor.

4. Consilierea filosofică individuală: un remediu împotriva „momentului nefericit”

4.1 Să lăsăm filosofia să pună stăpânire pe noi

Consilierea filosofică individuală este o activitate profesională în care filosoful se pune la dispoziția persoanelor dispuse să înfrunte, cu spirit de cercetare și confruntare prin dialog, probleme și chestiuni legate de propria viață. De ea, în

¹² Metodologia lui Lou Marinoff este caracterizată prin următoarele etape: alegerea subiectului; povestirea, de către fiecare participant, elaborând, fiecare după experiența sa concretă, un exemplu semnificativ pentru tema în discuție; alegerea democratică, din partea grupului, dintre exemplele propuse, a unui reprezentativ; interogarea, din partea grupului, a celui care l-a propus, cu scopul unei mai bune definiții; definiția specifică și explicită a temei, redusă la elementele sale esențiale și semnificative; verificarea ulterioară a definiției temei, aplicând-o altor exemple propuse inițial pentru găsirea eventualelor incongruențe; propunerea de noi exemple, cu scopul de a testa mai bine definiția obținută; utilizarea definiției obținute pentru a discuta aspecte secundare, eventual survenite în timpul dialogului.

special, mă voi ocupa în aceste pagini, încercând să sintetizez câteva puncte evidențiate în cartea mea *Vite contro vento. Consulenza filosofica individuale* (Ipoc Path of Culture, Milano 2012), pentru a clarifica, în mare parte, cum s-o „practicăm”.

Dar prima întrebare este: consilierea filosofică individuală se naște doar dintr-o exigență intelectuală? Persoanele care vin la consiliere filosofică sunt exclusiv intelectuali care doresc să discute despre chestiuni conceptuale și abstracte cu un filosof? Răspuns: aproape întotdeauna nu. Sunt persoane care suferă și au probleme concrete.

Moment nefericit, zicea Musil¹³. Moment de disperare, chiar. E adevărat, viața e neiertătoare uneori. Moment indisciplinat, nefericit... Te simți ca într-un glob de sticlă din care poți să vezi lumea venind și plecând fără sens și, mai ales, fără ca lumea să te vadă. Se întâmplă să te-agiți, să urli, să dai cu pumnii în geam, dar nimeni nu te-ascultă. Și atunci îți vine să declari terminată propria ta misiune pe pământ. Dar atunci de ce nu încercăm deja de acum să creștem spiritual și moral? De ce, în furtuna vieții, nu încercăm să folosim „înțelepciunea filosofică”, sau, ca s-o spunem în stil Achenbach – capacitatea de a ști să trăim¹⁴? Un „a ști să trăim”, aș adăuga, nu atât de dificil, cu acea durere care împânzește această lume. Dimpotrivă, nu s-ar putea transforma această durere într-un demon aliat pentru a explora noi orizonturi, dorințe inedite, destinații încă negândite? De ce să nu recâștigăm o poziție demnă, dialogând filosofic? Toți împreună, deoarece gândirea este un patrimoniu comun. Foarte prețios. Să lăsăm filosofia să pună stăpânire pe noi... Să lăsăm gândirea filosofică a lui Epictet, Marc Aureliu, Seneca, să treacă peste noi, învățându-ne puterea grațioasă a lui *Prosochē*¹⁵, care ne duce la o mai bună relație cu interiorul nostru.

O altă chestiune este: o consiliere filosofică poate să rezolve nefericirea unui individ? Poate să-l conducă pe individ la bucuria pură de a trăi? Răspunsul este da, dar cu modalități total diferite de cele folosite în psihoterapie. Personal, trăiesc această meserie ca pe o profesie care are nevoie de vocație: un mod de a trăi avându-i la suflet pe ceilalți, încercând mereu să aduc persoana la starea de suficientă autonomie încât să abandoneze consilierea. După cum susține Ran Lahav, o practică filosofică nu are scopul de a rezolva problemele lumii, conducându-le în miezul simțirii comune, ci mai degrabă a deschide noi perspective de înțelepciune, mai bogate și mai profunde, dar nu și neapărat liniștitoare¹⁶.

¹³ R. Musil, *L'uomo senza qualità*, vol. întâi, partea a doua, Torino, Einaudi, 1957, p. 390.

¹⁴ G. Achenbach, *Lebenskönnerschaft*, Freiburg, Herder, 2001 (trad. it. *Saper vivere*, Milano, Apogeo, 2006).

¹⁵ Din limba greacă, înseamnă „grija de sine”. Conceptul, introdus de stoici și, în special de Epictet în *Manualul* său, este atenție conștientă, re-focalizare pe sine, o readaptare a propriei rațiuni, a propriului mod de evaluare a realității.

¹⁶ Ran Lahav, *Reflection* 1, 20 septembrie 2005, *Philosophical practice: Normalization or inner transformation?*, în <http://www.ranlahav.net>. trad. *Contribuție pentru o regândire critică a filosofiei practice. Prima parte: Reflecții* 1,2,3,4,5, asupra „Phronesis”, Anul IV, n.6, aprilie 2006.

De câte ori – cu clienții mei – s-a pierdut pe drum problema de la care s-a pornit... Sau mai mult, s-a transformat în altceva. Poate că ne-am întors la punctul de plecare, de unde s-au născut toate strategiile noastre de supraviețuire. Iar asta pentru că terenul consilierii filosofice este libertatea. Sau posibilele infinite posibilități de cercetare ale filosofiei. În cadrul consilierii filosofice, asistăm la punerea în scenă și la aventuroasa experiență a dialogului, a incertitudinii și precarității vieții, care deseori nu urmărește marile întrebări ale filosofiei, A Fi, A Deveni, Dumnezeu, Sufletul, Trupul. Nicio cunoaștere absolută, ci doar întrebări *ad infinitum* pentru a deschide spațiul posibilului, al bizarului du-te-vino al vieții. Niciun gând gândit odată pentru totdeauna, niciun concept cristalizat, nicio limită. Doar conștientizarea schimbării, luând treptat existența, originea noastră. Și confruntându-ne de asemenea cu furtuna, nerespingând tragicul, neascunzându-ne de umbrele sau impuritățile vieții, nepretinzând a se ajunge la o metafizică optimistă cu orice preț, ci mai degrabă încredințându-ne instanței proprii rațiunii, a celui *Sapere aude* kantian: a avea curajul să te folosești de propria-ți rațiune!¹⁷.

Dar neliniștea de a se pune – cu rațiunea – în fața marilor întrebări existențiale „Cine sunt? Către ce mă îndrept? Care este misiunea mea? Sunt mai puternic decât destinul meu? Ce este dincolo de moarte? Va reuși iubirea să învingă ura?”, consilierea filosofică nu are pretenția de a o înlătura. Nimic nu este înlăturabil, eventual totul este predispus transformării, poate a unei momentane „puneri în paranteză” cu scopul descoperirii unei noi semnificații...

Seneca¹⁸ ne învață: „În continuare îți voi explica mai atent cum tot ce pare că se termină, de fapt se schimbă. Suntem făcuți să ne întoarcem, și de aceea trebuie să ieșim din viață senini. Observă cursul lucrurilor care se întorc la ele însele: vei vedea că nimic în această lume nu se stinge, ci, în mod alternativ, decade și renaște. Vara s-a sfârșit, dar anul viitor o va readuce cu el; iarna s-a terminat, o vor readuce lunile care-i corespund; noaptea a ascuns soarele, dar în curând ziua o va alunga la rândul său. Astele refac în drumul lor spații deja parcurse; în mod continuu, o parte din cer se înalță, o parte se scufundă”.

Întorcându-ne la Musil, momentul actual e moment de așteptare, nerăbdător, indisciplinat, nefericit... Dar este tot ce avem și putem încerca să-l transformăm încrezându-ne în filosofie. Fiecare consultant, la un moment dat, vede zidurile lumii deschizându-se, întrevede propria capacitate de a fi liber alături de fiorul din fața universului, din fața celui spațiu imens care este propria autonomie. Dar acel fior este începutul drumului exaltant al cunoașterii. Să ne gândim la cuvintele lui Goethe (*Faust*, 6272): „Freamătul este partea cea mai bună din om. Cu cât lumea îl face pe om să plătească mai scump această emoție, el simte mai profund și cu extaz această realitate prodigioasă”.

¹⁷ Immanuel Kant, *Risposta alla domanda che cos'è l'illuminismo?* In Id., *Stato di diritto e società civile*, Roma, Editori Riuniti, 1982, p.113.

¹⁸ Seneca, *Lettere a Lucilio*, Libro IV, 11.

Afirmând că filosofia se naște din uimire, Aristotel vrea probabil să spună că ea se naște din teroarea provocată de imprevizibilitatea a ceea ce va deveni viața? Cunoscând „cauzele” devenirii, filosofia face previzibil imprevizibilul, îl introduce în explicația stabilă a sensului lumii și apoi pregătește remediul împotriva terorii vieții¹⁹. Durerea și minunea sunt experiențele prin care filosofia, exercitând forța gândirii, construiește cunoașterea, fără alt scop decât acela de a cunoaște. Filosofia, în această viziune, ar fi îndreptată spre o direcție, la prima vedere, contradictorie: *epistème*²⁰, adevăr incontestabil care intenționează să dezvăluie sensul și originea devenirii și, în același timp, analiza lucidă a imprevizibilității extreme a devenirii, a extremei imposibilități de a anticipa, printr-o lege neschimbabilă, devenirea lumii. Cert este că, în momentul în care ne întrebăm, exact în acel moment se naște filosofia. Și câte persoane mergeau la Socrate și întrebau, căutau un remediu pentru neliniștea lor? În dialogul socratic, în cele din urmă – după un lung și întortocheat drum spiritual – se ajunge mereu la a se da socoteală despre sine, despre propria existență. Filosoful nu îl învață, în acest dialog, ci mai degrabă îl obligă pe interlocutor să se observe cu atenție, având grijă de sine, ocupându-se de propriile progrese interioare, de propriile evoluții sau superficialități. Și vorbind cu propriul interlocutor: „... voi obține beneficiul maxim încercând să-l conving să se preocupe mai puțin de ceea ce are decât de ceea ce este, pentru a deveni excelent și înțelept, atât cât este posibil”²¹. Socrate îl constrânge, de exemplu, pe Alcibiade să-și mărturisească lui însuși propriile lipsuri până ce se observă cât mai rar posibil comportamentul din trecut. La fel și Aristofan – poate influențat de practicile socratice – spune: „Meditează acum și concentrează-te profund cu toate mijloacele, înfășoară-te în propria-ți ființă și concentrează-te. Dacă întâmpini vreo greutate, îndreaptă-te spre un alt punct... Nu-ți conduce mereu gândul înspre tine însuși, ci lasă-ți mintea să-și ia zborul prin aer, ca un scarabeu legat cu un fir de picior.”²². Și dialogul cu sine însuși e un fior, la deschiderea unui spațiu interstelar, a sensului propriei vieți pe Pământ. A fi conștient că destinul uman poate fi stăpânit înfruntând piedicile cu rațiunea liniștită, evitând autoapărarea inutilă și relicvele prejudecăților trecutului. Fără filosofie, sufletul e bolnav. Filosofia ne învață să acționăm, nu doar să vorbim și să argumentăm, și pretinde ca viața să nu fie în discrepanță cu cuvintele. Iar Seneca: „De ce vrem să ne păcălim? Răul nostru nu vine din afară: este înăuntrul nostru, în adâncul măruntaielor noastre și, de aceea, este dificil să ne vindecăm: ignorăm că suntem bolnavi”²³. Prin urmare, filosofia ne ajută să ne corectăm pe noi înșine, fără îndoială, întrucât ne duce spre un bine pe

¹⁹ În istoria civilizației occidentale, filosofia, tocmai fiind contemplație pură și dezinteresată a „cauzelor” devenirii, a fost primul instrument cu care omul din Occident a satisfăcut propriul său interes: eliberarea de sub teroarea vieții. Un alt mare remediu a devenit știința.

²⁰ Ca și la Platon, și pentru Aristotel *epistème* reprezintă forma de cunoaștere cea mai sigură și cea mai reală, opusă opiniei.

²¹ Platon, *Apologia lui Socrate*, 36b-c.

²² Aristofane, *Nuvole*, 700-6; 761-63 (trad. fr. Van Daele modificată); în Aristophanes, ed. V. Coulon e H. Van Daele, Paris, Les belles Lettres, 1948-58.

²³ *Ibidem*, Cartea V, 4.

care îl avem pentru totdeauna: virtutea. Iar de virtute nu ne dezvățăm. Aceasta corespunde stării noastre naturale, firești, în timp ce viciile sunt ostile și negative. Filosofia înseamnă căutarea virtuții, iar această căutare se face prin virtutea însăși; virtutea nu poate să existe fără cercetarea de sine, nici cercetarea virtuții fără virtute. Filosofia în același timp este teoretică și practică: observă și în același timp acționează. Însă filosofia nu trebuie practică cu insolentă și arogantă – un sfat înțelept, cel al lui Seneca. Filosofia ajută la înțelegerea lumii. Am spune ca Lahav: „O mai bună înțelegere a viziunii tale asupra lumii, adică a lumii în care te concepi pe tine însuși și mediul tău, îți va deschide probabil noi moduri de a te raporta la tine însuși și la lumea înconjurătoare”²⁴. Aproape o transformare, o schimbare de viziune asupra propriei vieți și a vieții celorlalți, concentrat pe atenția către sine, și supraveghind asupra unui fel de virtute cosmică. Vieți în bătaia vântului, mereu puse la încercare, dar ca niște faruri curajoase în furtună, care înfruntă mări agitate și vânturi puternice.

4.2 Domeniul consilierii filosofice și al consilierului filosofic

Formulat în foarte scurtă sinteză, domeniul specific al consilierii filosofice este constituit din aprofundarea, explicarea și interpretarea sensului vieții și existenței individuale ca atare, și anume în totalitatea sa fenomenală și în devenirea sa. Este o acțiune filosofică ce lucrează cu concepte și idei, bazându-se pe presupunerea că, deseori, neplăcerile depind de o viziune distorsionată a realității. Consilierea filosofică procedează încercând să înțeleagă care sunt presupunerile pe baza cărora o persoană și-a construit propria viață: credințe, obiceiuri, dureri, talente, dorințe, idei despre sine și despre lume, despre sensul devenirii și despre a fi om în cadrul unui *polis*, despre locul său concret, unde lucrează, unde își exercită dreptul de cetățean, unde își formează o familie... Pe scurt, pe ce presupuneri și-a bazat stilul de viață, filosofia sa, epistema sa. Fiecare, precum Atlas, poartă în spate ori bolta cerească, ori globul pământesc, în funcție de propria viziune asupra lumii, și e necesară reinterpretarea când aceasta devine mai mult o greutate decât o cucerire sau o busolă. La asta folosește filosofarea. La asta folosește consilierul filosof, care-l susține pe client în a-și clarifica viața, în a lucra cu metode proprii pentru a îmbunătăți calitatea vieții sale. Pentru a se simți „semnificativ”. Unul dintre lucrurile fundamentale ale teoriei și practicii logoterapeutice elaborate de Viktor Frankl²⁵ este că persoana, pentru a fi în totalitate ea însăși, trebuie să dea

²⁴ Ran Lahav, *Comprendere la vita*, Milano, Apogeo, 2004, pp. 20–21

²⁵ Opera sa, *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager* (tr. italiană *Uno psicologo nei lager*), povestește despre deportarea lui și despre observațiile despre forța voinței demonstrată de cei care reușiseră să găsească un sens existenței lor. A se vedea Viktor Emil Frankl, *Uno psicologo nei lager*, „prefață” de G.W. Allport, G.B. Torellò și G. Marcel, Milano, Ares, 2007. Exercițiul „lagărele mele” invită persoana să-și descopere resursele chiar și în situații limită caracterizate de extremă suferință (Viktor Frankl, ca evreu, fusese deportat la Auschwitz, iar acolo experimentase posibilitatea de a găsi scopuri și valori, deci sens, în ciuda condițiilor limită din punct de vedere material și psihic), la fel ca și consilierea filosofică.

satisfacție voinței sale de sens, care se satisface tocmai când persoana se concentrează și urmărește scopuri și valori ale existenței sale și se proiectează, se transcende, dând sens existenței sale. Motivația principală a omului nu este, cum spunea Freud, principiul plăcerii sau puterea, ci „dorința de semnificație”. De la aceste premise răsună alte cuvinte sugestive, ale lui Frankl: „Ce este, deci, omul? Noi l-am cunoscut poate mai bine decât orice altă generație precedentă; l-am cunoscut în lagărele de concentrare, într-un loc în care era pierdut tot ce se avea: bani, putere, faimă, fericire; un loc unde rămânea nu ceea ce omul poate avea, ci ceea ce omul trebuie să fie; un loc unde rămânea doar omul în esența sa, consumat de durere și purificat de suferință. Ce este, așadar, omul?, să ne întrebăm din nou. Este o ființă care decide mereu ceea ce este”²⁶.

În acest proces, consilierul filosof nu este neapărat chemat să îmbunătățească lucrurile sau să ajute la eliminarea problemelor, ci mai degrabă să le facă înțelese în complexitatea lor. Este o ocazie – consilierea filosofică – pentru a reintra în joc și pentru a-ți planifica propriul viitor, refuzând bigotisme de orice fel, de la cel cultural la cel religios, la obiceiuri și la stil de viață. Un a fi în lume care repune în joc toate resursele noastre latente, de multe ori necunoscute. O revedere, o revizitare a propriei vieți, a propriului „cerc vicios”, găsind o ieșire spre extern, spre emoția lumii, în afara peșterii lui Platon.

Un fel de proces circular, în care omul înaintează și, la un moment dat, găsește o ieșire înspre exterior; o ieșire din cercul vicios, care nu înseamnă neapărat rezolvarea problemei. O ieșire care prinde formă și voce și care îl conduce pe client la a se întreba: „Asta e toată viața mea? N-ar trebui să mai fie ceva în plus? Viața mea n-ar putea să fie mai bogată, mai măreață, mai profundă decât este?”²⁷. E o voce interioară care apare în cotidianul nostru și care ne face să intuim existența posibilă a unui alt fel de a fi. De cele mai multe ori, când o persoană cere consiliere filosofică și începe acest parcurs, nu știe unde va ajunge, este împinsă de starea de rău, de teamă că nu va putea ieși la lumină... De multe ori merge la un consilier filosofic pentru că se simte ca un nimic, un nimic dens și inexistent, ca și cum ar avea un revolver la tâmplă. Provocarea este îmbunătățirea propriei persoane până la înlocuirea acelui revolver ațintit metaforic la tâmplă, cu un scop în viață. Cu o misiune stringentă. O misiune care ar putea elibera persoana de crăpături înguste și întunecate, pentru a putea avea o viață deplină. Așa cum ne învățau stoicii și Marc Aureliu, în special, care își dorea o viață în acord cu *logos*-ul cosmic. Pentru aceasta, trebuie să medităm, să reflectăm, să ne construim un fel de cetate interioară care să nu fie afectată de furtunile vieții. Nu lucrurile tulbură sufletul, ci mai degrabă sufletul însuși este acela care introduce în lucruri propriile neliniști și propriile tulburări. Nu lucrurile modifică sufletul, ci sufletul însuși, dacă vrea, poate să modifice lucrurile, valoarea lor: „Dacă te întristezi pentru un lucru

²⁶ Viktor Emil Frankl, *Homo patiens. Soffrire con dignità*, a cura di E. Fizzotti, Brescia, Queriniana, 2007.

²⁷ Ran Lahav, *Oltre la filosofia. Alla ricerca della saggezza*, Milano, Apogeo, Milano, 2010, p. 9.

exterior, nu acel lucru te tulbură, ci felul cum îl percepi”²⁸. Ca în scrierile lui Marc Aureliu, unde există o legătură structurală precisă, o cheie sistematică ce constă în unele reguli de viață referitoare la trei tematici diferite, la fel și în consilierea filosofică, punctele de legătură ale vieții asupra cărora trebuie să reflectăm sunt: raportul dintre individ și propria gândire, raportul omului cu devenirea lumii și a naturii, raportul dintre individ și alți oameni. Sunt tematici înalte, dar înalt trebuie să fie – după modesta mea părere – obiectivul unui filosof consilier, care, deși se pretează, uneori, să rățăcească pe teritorii simple sau – din contră – periculoase și complexe, trebuie să țină mereu cont de un singur și unic lucru: filosofia. Este legat de avertismentul: „...Păstrează-te simplu, bun, pur, serios, fără înfloritură, prieten al dreptății, pios, binevoitor, afectuos, tenace în a-ți face datoria. Luptă pentru a rămâne exact așa cum a vrut să te facă filosofia.”²⁹

4.3 Câteva îndrumări și instrumente pentru practicarea consilierii filosofice individuale

4.3.1 Jurnalul de bord

În decursul anilor mei de activitate, am elaborat un jurnal de bord care a dat viață unor îndrumări utile în cadrul acestei discipline. Acestea sunt bazate pe următoarele principii: a) punerea în aplicare a unei constante și extreme deschideri mintale și flexibilități; b) referirea constantă la corpusul tradiției filosofice; c) conștientizarea faptului potrivit căreia consilierea filosofică nu este o terapie concepută pentru a investiga realitatea psihică a individului, dar susține persoana într-un proces de emancipare a sa, a viziunii sale asupra lumii și a dimensiunii etico-morale; d) convingerea legată de consilierul filosofic care dialoghează de la egal la egal cu o altă persoană cu gândire liberă, neacceptând construirea unui concept pe „principiul autorității” (teorii preconcepute, prejudecăți, clișee comune acceptate fără critică); e) convingerea că ascultarea filosofului se exprimă mereu printr-o atitudine deschisă, niciodată acuzatoare sau „clasificatoare”, care taxează; f) convingerea că prin consilierea filosofică o persoană trebuie susținută într-un proces în care își redobândește încrederea în sine și în modul în care se recunoaște ca parte activă. În termeni mai generali, „...ceea ce caracterizează această disciplină este faptul că nu subiectul este în centrul investigației, ci aceasta se lărgeste – ideal, dar și intenționat – spre totalitatea existenței. Subiectul însuși își găsește sensul (...) propriu prin intermediul transcenderii propriei subiectivități și repoziționării sale într-o obiectivitate construită intersubiectiv cu consilierul, și prin intermediul său, cu tradiția gândirii filosofice – ideal cu omenirea întreagă”³⁰.

²⁸ Pierre Hadot, *La cittadelle interieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, 1992; în Marco Aurelio, *Pensieri*, Prezentarea lui Giovanni Reale, V&P, 1996, p. X.

²⁹ Marco Aurelio, *I Pensieri*, VI 30, 1-3.

³⁰ Neri Pollastri, *Consulente filosofico cercasi*, Milano, Apogeo, 2007, p. 33.

În acest cadru conceptual, „problema” și/sau disconfortul consultantului nu este văzută ca expresie a unui dezechilibru psihologic, asupra căruia trebuie intervenit, ci mai degrabă ca o expresie a propriei sale filosofii de viață, câteodată distorsionată sau în distonie cu propria personalitate și propriile valori dorite. Doar operând în acest mod, filosoful consilier poate să stimuleze consultantul să devină conștient de ceea ce a scris Schopenhauer: „Dacă uneori m-am simțit nefericit, s-a întâmplat mai mult din cauza unei greșeli de identitate, *une méprise*, m-am crezut o altă persoană față de ceea ce sunt”³¹.

Pe scurt, „...Consilierul și consultantul gândesc împreună, dialogând, dar consilierul este un individ cu propria lui poveste, cu propria lui experiență personală, cu propriile concepții și prejudecăți, și tocmai de aceea el trebuie să-și interogheze propria conștiință critic și constant, păstrând o atitudine fenomenologică. Este esențial, prin urmare, ca filosoful să-și păstreze o atitudine de *epoché*³², astfel încât situația să poată fi delimitată și reală, ca o privire fixată asupra obiectivului, fără condiționări sau prejudecăți anticipate. Pe scurt, să fie ceea ce se numește un dialog exigent³³. În acest fel, se poate oferi o consiliere neîndoctrinantă susținând persoana în a aprofunda propria poziție etico-filosofică³⁴, un dialog solicitant, așadar, în care nu realitatea psihică este cea vizată și analizată, ci realitatea etico-morală: aceasta mi se pare cea mai evidentă diferență între o consiliere filosofică și o psihoterapie sau o consiliere psihologică.

O altă chestiune de bază a consilierii filosofice este legată de faptul că filosoful trebuie să aibă obiectivul de a-l pune pe client în situația de a reflecta asupra produselor propriei gândiri, de a reuși să facă un fel de autoinvestigație filosofică, în care persoana își depășește propriile preocupări egocentrice și propriile interese personale, pentru a se deschide către orizonturi infinite de potențială înțelegere a bazelor existenței noastre.

Personal, întotdeauna mi s-a părut că efortul uriaș de a ne implica în gândirea filosofică ar rămâne prea superficial, dacă nu ne ajută să trăim o viață senină și demnă. Filosofia practică, chiar dacă este filosofie, și având, așadar, în vedere adevărul, ar fi inutilă, după Aristotel, dacă în afară de a determina conceptual ce sunt binele și virtutea, nu ar ajuta și la obținerea unei vieți bune și virtuose. Dar ce este o viață fericită? Fiecare ființă omenească, ne spune Aristotel, simte fericire îndeplinindu-și propriul său rol, exercitându-și propriile potențialuri și capacități.

³¹ A. Schopenhauer, *L'arte di conoscere se stessi*, Adelphi, 2003.

³² În fenomenologia husserliană, *epoché*, o suspendare a judecății, e un act liber, voluntar al subiectului menit nu să nege lumea sau să afirme dubiul ontologic al scepticilor, dar pentru a „pune în paranteze” atitudinea naturală și tot ceea ce aceasta cuprinde sub aspectul ontic, adică întreaga lume naturală care, în mod constant, este „aici pentru noi”. Husserl, prin această tehnică de suspendare, înțelege împiedicarea în propriile analize a oricărei abordări experiențiale a realului „într-un sens naiv și direct”. A se vedea E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, trad. de E. Filippini, Torino, Einaudi, 1965, pp. 65–67.

³³ P. Cattorini, *Bioetica clinica e consulenza filosofica*, Milano, Apogeo, 2008, p. 3.

³⁴ *Ibidem*, p. 49.

M-a uimit mereu că această definiție a fericirii ar putea fi ușor de tradus cu altă expresie: realizarea de sine. Iată cum consilierea filosofică se întoarce astfel la etica aristotelică, ce consideră virtutea etică adevărata jumătate, armonia între exces și lipsa. Curajul, de exemplu, este calea potrivită dintre lașitate și prea mult curaj. Și ne oferă un minunat scenariu al diferitelor virtuți etice: dreptate, curaj, temperare, moderare, generozitate, liberalitate... galeria de eroi și de portrete din epoci trecute? Elemente de perturbare în epoca contemporană? Fie. Sunt convinsă, referitor la consilierea filosofică, că aceasta trebuie să aibă ca principală referință temporală, viitorul.

De asemenea, nu cred într-o disciplină impusă de ideea că clientul va trebui să se schimbe în totalitate, va trebui să-și schimbe obiceiurile, va trebui să devină altceva... S-ar putea întâmpla, e adevărat, dar ar fi oricum urmare a unui proces de evoluție a clientului care, reflectând, examinându-și viața în profunzime, identificând valorile și sensul pe care se bazează, va putea realiza o schimbare în gândire, care va influența, desigur, modul de viață. Într-o ipoteză mai bună, viața se va schimba într-o viață bună, într-un trai filosofic.

4.3.2 O metodă pentru criză

Termenul-metodă este folosit în special pentru a indica un subprogram asociat unei clase care reprezintă, în general, o operațiune care poate fi efectuată pe obiectele reprezentative ale acelei clase. Acesta de obicei îmbracă forma unei succesiuni de instrucțiuni scrise pentru efectuarea unei acțiuni determinate, eventual pe baza unui set de parametri. Dar în filosofie cum poate fi proiectată o metodă?

Descartes, în *Discurs asupra metodei*³⁵, ne furnizează câteva indicații despre ideea de științe conectate între ele. Iar filosofia le poate îmbina. Dar cealaltă învățătură a lui Descartes este să nu ne lăsăm niciodată convinși decât de dovada dreptății noastre. Nu se poate construi propria știință și viață pe precar, trecător, pe cărămizi care se sparg și se rup. Ori de câte ori cunoașterea devine precară și dubiul devine absolut, va trebui să se reia firul discursului, al dialogului. Similar este modul de a proceda al consilierii filosofice, unde travaliul gândirii urmează un traseu unic: acela de a trebui încontinuu să distrugem false credințe și cunoașteri precare, acela al continuării benefice a crizei. Nu întâmplător, etimologia termenului criză (din limba greacă *krísis*, derivat din verbul *kríno*) ne trimite la dubla semnificație de despărțire și alegere/decizie/judecare. Criza rupe, separă, semnalează o schimbare drastică (pozitivă sau negativă) între două faze diferite, dă alternative foarte clare care necesită o decizie fermă și capacitatea de a alege momentul potrivit pentru a acționa. De aici provine semnificația originală a termenului, înrădăcinat în medicina hipocratică, ce vede criza ca pe o „însemnată și neprevăzută schimbare, în sens favorabil (sau și nefavorabil), care apare într-o

³⁵ Rene Descartes, *Discorso sul metodo*, trad. G. De Lucia, Armando Editore, 1999, p. 9.

boală; etapă decisivă, care coincide cu căderea bruscă a febrei” (Salvatore Battaglia, *Grande vocabolario della lingua italiana*). Criza este deja un cuvânt-cheie al prezentului nostru, o categorie discursivă și interpretativă pe care nu o putem ocoli: sălășluiește în limbajul nostru cotidian, modelează percepția noastră asupra lumii, pătrunde în fiecare interstițiu al vieților noastre. Și atunci, dacă o metodă trebuie să se adapteze unei clase, această clasă este criza. Și atunci, dacă trebuie să caracterizăm o metodă, aceasta nu poate decât să se inspire să nu demonizeze criza, ci să o folosească ca pe o oportunitate. Și dacă un set de parametri pentru a o analiza există, aceștia sunt supuși oricui continuu unei munci carteziene de analiză prin știința care unifică toate celelalte științe (filosofia); o muncă ce ne va face încontinuu să ne minunăm. Pe scurt, o metodă ca bază pentru variațiuni, chiar ca ale muzicii. Unii își amintesc cu siguranță de Brian Eno³⁶, care, prin muzică, caută structuri minimale, lente și graduale, umile și solemne: din care, de fiecare dată, introduce o notă nouă, iar bucata muzicală, la sfârșit, devine altceva. În consilierea filosofică, o notă nouă – minimală și improvizată – va fi introdusă încet-încet, dialogând, pentru a ajunge, la sfârșit, la o lucrare muzicală diferită, nu lipsită de schimbări emoționale, critice, dar reglată de un intelect atent, lucid.

Nu există o metodă unică la care să se poată referi consilierii filosofici, și în ceea ce mă privește, pot doar să spun că utilizez, cum spuneam, un jurnal de bord, care îmi permite să navighez în marea largă împreună cu clientul, cu un fel de kit compus din harta nautică, busolă, altimetru, sextant, binoclu, radar, sonar și anemometru, astfel încât să pot manevra cu seninătate cârma în mijlocul furtunii, pentru că, așa cum a scris Seneca, „Nu există vânt favorabil pentru cine nu știe spre ce port se-ndreaptă”. Aceasta nu înseamnă că trebuie să se știe și să se meargă într-un port dinainte stabilit, nici că instrumentele folosite sunt suficiente pentru a înfrunta marea cu adâncurile ei. Pentru că, într-adevăr, despre o mare este vorba, o mare largă și deseori furtunoasă, care prevede nu doar un mod de acțiune, să spunem așa, tehnic-profesional, dar și curaj, ingeniozitate, capacitatea de a asculta activ, abilitatea de a fi căpitani înțelepți, temperați, dar temerari, iscusința de a se amesteca și de a sta totodată deoparte, de a transmite o serioasă vitalitate, voioșie, inclusiv priceperea de a te juca cu întunericul și problematicul... Și ar mai fi o listă interminabilă. Dar care sunt cele mai bune obiective? Și cu ce pradă ne întâlnim? Orice pradă întâlnim, va trebui să folosim o sensibilitate deosebită pentru a găsi și a valoriza resursele, „perlele” care există în orice ființă umană. A găsi și a valoriza perlele, în procesul filosofic, este un angajament reciproc atât pentru consilierul filosofic, cât și pentru client. Iar perla nu e neapărat o iluminare sau o credință depășită, ci simpla înțelegere că o viziune deformată a lumii, și nu „ceilalți” este

³⁶ Brian Peter George St. John le Baptiste de la Salle Eno, mai bine cunoscut ca Brian Eno (Woodbridge, 15 mai 1948), este un compozitor, muzician, producator de discuri și teoretician muzical britanic. Supranumit „strategul oblic”, îi place să se numească un „muzician nonmuzician”. Cartea sa manifest este intitulată *Music For Non-musicians*. Din Wikipedia, enciclopedia online liberă.

cauza unor „neplăceri”³⁷ din anumite situații nefericite ale propriei existențe. Cum bine scrie Schuster, consilierul filosofic nu încearcă să „vindece”, ci face în așa fel încât „să se găsească de la sine propria sănătate”³⁸. E ca și cum ar recupera o lipsă de centrare, de pierdere a sensului vieții. Dar se începe, subliniez, de la conștientizarea faptului că ne putem scrie, din nou, propria biografie. De multe ori cu durere, cu greu. Așadar, a trăi nu mai înseamnă a broda cu opiniile altora³⁹, ci „a se crea”, având curajul de a naviga în străfundul obscur al propriului suflet. Introducând astfel în dialog, în mod delicat, dar sigur, mereu o notă nouă, un acord inedit. Dar înainte de a face asta, e nevoie, să spunem așa, de crearea partituri muzicale, iar aceasta nu se poate face fără a se da frâu liber povestirii clientului. Personal nu sunt adepta stadiilor și a fazelor, dar consider că ceea ce descrie P. Raabe ca Stadiul 1⁴⁰ – liberă fluctuație – este în ton cu ceea ce eu consider element caracteristic al primei ședințe cu clientul, sau prima abordare în care se stimulează persoana să fluctueze în trăirea sa liberă. De aici începe „familiarizarea” cu libera fluctuație autobiografică a clientului, în care ascultarea este maieutică, nu acuzatoare, ci deschisă, empatică. Este o ascultare activă – pentru filosof – susținută de o puternică stare de spirit pentru înțelegerea substratului cuvintelor, lacrimile ascunse, furia surdă, confuzia, stânjeneala... Și începe înțelegerea, învățarea. Cunoașterea. După cum scrie Anette Prins-Bakker, învățarea este un obiectiv important al consilierii filosofice: „Scopul principal nu este satisfacerea dorințelor clienților – un răspuns pentru întrebări, o soluție pentru problemele lor, salvarea căsniciei –, ci mai degrabă dezvoltarea capacității lor de a-și formula propriile întrebări, de a-și analiza problemele și de a ști cum să se comporte în căsnicie... Presupunerea mea este că fericirea nu cere eliberarea de probleme, ci mai degrabă conștientizarea că este posibil să le facem față”⁴¹.

4.3.3 Instrumentele euristice

Dialogul filosofic constă, deci, în întrebări și răspunsuri supuse procesului de justificare și argumentare. Să știi să argumentezi înseamnă să știi să filosofezi. Dar rațiunea, de una singură, nu aduce rezultate în consilierea filosofică. Pentru a răspunde bine întrebărilor, precum și pentru a argumenta, este nevoie de *logos* (rațiune), dar și de *ethos* (caracter) și *pathos* (emoție, pasiune). Și atunci, de ce să nu utilizăm și poezia și retorica, discipline cheie în a demonstra puterea cuvântului și a argumentării? Retorica apare în Sicilia cu experți în persuasiune (Corace și Tisia), iar primele genuri retorice au fost cel judiciar și cel politic. Cu Empedocle

³⁷ Conceptul de „malpasso” este indicat de Eckart Russhmann în *Foundation of Philosophical Counseling*, în *Inquiry*, vol. 17, n. 3, 1998, p. 6.

³⁸ Shlomit Schuster, *The practice of Sartres' Philosophy*, pp. 101–102.

³⁹ F. Pessoa, *Il libro dell'inquietudine*, p. 48.

⁴⁰ Peter B. Raabe, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, în *op. cit.*, p. 144.

⁴¹ Anette Prins-Bakker, *Philosophy...*, p. 140.

din Agrigento și apoi cu Gorgias s-a format al treilea gen de retorică, cel epidictic, concentrat în primul rând pe figurile retorice provenite din poezie și din epică (asonanțe, rime, joc de cuvinte, perifraze, metafore etc). Retorica devine o formă de filosofie care înlocuiește criteriul adevărului cu cel al plauzibilului și al persuasivului. O persuasiune care nu vizează manipularea minților, ci mai degrabă are ca scop rafinarea propriei arte de a vorbi, intonând cuvintele cu gândirea. La fel ca dialectica, într-o oarecare formă, retorica contribuie la a face cunoașterea să devină un patrimoniu comun al tuturor oamenilor. Retorica este dreptul de a descoperi mijlocul de persuasiune pentru fiecare subiect. (Aristotel, *Retorica*, I,2,1355b). Ea lucrează cu *ethos* (costume, moduri de comportament ale persoanelor) și *pathos* (emoție). Dialectica și retorica nu sunt separate de filosofie, pentru că în filosofie își găsește loc și invenția, *ars inveniendi*. Retorica devine astfel un instrument de dialog inventiv și creativ în filosofie. Este arta inventivității prin intermediul unor posibile căi de reconstruire a viziunilor asupra lumii. Și apoi de ce să nu utilizăm și poetica? Poezia are o mare putere evocativă, are în ea anumite calități ale muzicii și reușește să transmită emoții și stări sufletești într-o manieră mai evocativă decât o face proza. O poezie nu are o semnificație în mod necesar și cu adevărat completă ca un fragment de proză sau, mai bine, semnificația este doar o parte a mesajului transmis când se citește sau se ascultă o poezie; cealaltă parte nu este verbală, ci ține de emoții. Poezia a apărut înaintea scrisului: primele forme de poezie erau orale, ca și anticul cântat fără rimă al țăranilor și povestirile naratorilor. În țările anglo-saxone, transmiterea orală a poeziei era foarte înțilnită, chiar și până în ziua de azi. Ulterior, aceasta a fost acompaniată de liră, un instrument muzical des folosit în acea epocă. Frecvent se face referire la poezie ca la un joc lingvistic. Ideea poeziei ca joc lingvistic este corectă, dar ar trebui să adăugăm că poezia are a face cu realul, care nu este conceput în actul oglindirii sale, ci în invenția sa, în negația sa care se referă la întreaga sferă a realității. Poezia reprezintă într-adevăr un cerc complet al limbajului. Poezia este frecvent foarte aproape de eros. Uneori este chiar eros-ul în concepția sa greacă, adică violență, prejudiciu. Eros e un demon care cade în viața oamenilor, care le distruge, care le devastează. Depinde apoi de noi să reușim să îmblânzim această forță... Îndrăgostitul este un fel de posedat, de demonizat. Acest lucru ni-l spune poezia, iar demonizatul se privește ca într-o oglindă. Reflectându-se, raționând, câteodată se liniștește... Poezia este curativă, poezia are grijă de omul care se bâlbâie, care nu știe să folosească cuvintele, poezia grăiește și scoate la iveală sufletul. Să ne amintim, de asemenea, că filosofia a fost cea care a ieșit în întâmpinarea poeziei. Mai mult decât critica literară, interpretarea filosofică a fost cea care a stabilit legătura cu poezia. Întrebările pe care filosofia le adresează poeziei sunt întrebări despre destin, despre tragedii, despre sensul vieții. Este concretul a ceea ce am trăit. Filosofia și poezia sunt amândouă în vâltoarea vieții, în rătăcirea ei infinită, după cum scrie Deleuze. Și se întâlnesc în abordarea sensului vieții, ca niște drumeți pierduți prin pădure. Pentru a se arunca împreună în profunzimea vieții.

Pornind de la această premisă, instrumentele euristice folosite în consilierea mea filosofică merg în direcția indicată mai sus. Acestea – prezentate amănunțit în cartea publicată, care cuprinde 11 studii de caz detaliate⁴² – pot fi enumerate astfel: analiza etimologică semantică, modelul de viață nonsinergic sau chiar în opoziție cu cel al clientului, model de viață pre-constituit potrivit unei imagini mărite și deformate și/sau la limită, conjunctura retorică, antiteza, oximoronul și jocurile de cuvinte, definiția retorică, individuarea și eliberarea de ideile preconceptuate, inversiunea temporală a propriei vieți, inversiunea evaluării întâmplărilor, procesul etiologic, imaginea retorică, ironia, paradoxul, adăugarea și îmbogățirea cu idei și concepte inedite, valorizarea a ceea ce este evident și a ceea ce este uitat, dedublarea personalității cu scopul regăsirii esenței, dedublarea nivelului discursiv, diferite exerciții filosofice (observarea propriei stări vitale, observarea propriilor procese mentale, examenul de conștiință, conștientizarea resurselor și talentelor proprii, jurnalul emotiv, reflecția asupra propriei misiuni de viață). Alături de aceste instrumente euristice, după părerea mea, apare legitimă folosirea oricărui instrument catalizator de noi procese mentale și emoționale: exerciții spirituale specifice filosofiei antice, fragmente muzicale, filme, imagini, jocuri, picturi, epistole, poezii, aforisme... Pe scurt, tot ceea ce poate să ne stimuleze imaginația, pentru că imaginația înseamnă alegere. În sfârșit, în acești ani de profesie, am avut multe cazuri concrete și firul roșu ce le unește este subliniat de filosoful american W. James: „ne putem schimba propria viață schimbându-ne atitudinea și perspectiva”. Procedând astfel, toți au schimbat câte ceva, toți au făcut o alegere în cele din urmă. Cred că te adresezi unui consilier filosofic pentru că îți pui întrebări, dar și pentru că te simți rău... Numai că acest „a te simți rău” nu înseamnă în mod necesar a fi bolnav. Fără îndoială, mulți clienți mi se adresează fiind blocați într-o imobilitate, lipsiți de stimă de sine, lene mentală, greșită și confuză interpretare a realității... Atunci, dacă insatisfacția are rădăcini în interpretarea realității, nu este oportună intervenția unui medic, ci a unui expert în elaborarea conceptelor, ideilor, sensului și semnificației realității... Mă întreb mereu: „Filosofia ta de viață lucrează pentru tine sau împotriva ta?”. Anumite credințe, anumite probleme interpretate greșit pot crea stare de rău, suferință existențială. Dar să căutăm sensul propriei noastre vieți e simptom al unei boli? A trata o boală ca pe o stare de rău este o greșeală, dar și a trata o stare de rău ca pe o boală este greșit. Dacă este ceva ce ne învață consilierea filosofică, acest lucru e să nu stăm închiși în propria autoreferențialitate, ci să ne deschidem lumii. Clientul, prin intermediul consilierii filosofice, se eliberează de podoabe și începe să-și exercite propriul spirit critic. Decizia de a decide, alegerea de a alege... de a transforma necesitatea în libertate. Iar asta exclusiv prin propriile resurse. El este cel care întrerupe anumite circularități de gândire, o gândire bazată pe obișnuințe, neplăceri provocate de probleme prost puse, incapacitatea de a vedea puncte de vedere inedite. Aceasta

⁴² În Nicoletta Poli, *Vite contro vento. La consulenza filosofica individuale*, în op. cit., cap. 2 e 3.

este elementul-cheie pentru a ajunge la o oarecare formă de înțelepciune și, după părerea mea, *parrhesia*⁴³. Să ne spunem adevărul nouă înșine, stabilind astfel un dialog cu adevărat autentic cu ceilalți, în cetate. Pentru că altfel, cum să devenim cetățeni exemplari fără să avem curajul de a spune adevărul, întâi nouă înșine, și apoi celorlalți, în beneficiul unei societăți mai etice?

5. Practicile filosofice în cadrul organizațiilor: o provocare pentru viitor. Experiența italiană

Această parte a studiului nostru își propune să redea doar o imagine sumară privind utilitatea practicilor filosofice în cadrul organizațiilor, în contextul italian, context în care am o experiență proprie directă. Aceste practici filosofice pot fi propuse în două modalități: consilierea și activitatea de formare în grup. Fiecare practică în parte are obiective exacte⁴⁴, dar, în general, sunt folosite în scopul revizuirii așa-ziselor *Vision* și *Mission* ale lumii afacerilor, pentru structurarea proiectelor de CSR⁴⁵, pentru valorizarea Resurselor Umane sau pentru îmbunătățirea strategiei de conducere și a proceselor organizatorice. Înțelese ca proiecte formative inovatoare, aceste practici sunt un instrument foarte bun în dezvoltarea *soft skill*-urilor, mai ales pentru îmbunătățirea capacității de comunicare și a lucrului în echipă.

Toate practicile filosofice se bazează pe dialogul de grup, dezvoltând spiritul colectiv, iar aplicarea acestor practici este posibilă în acele organizații care cred în conceptul de *learning organization*. Practicile filosofice se dovedesc a fi un instrument important pentru firmele care înscriu în lista lor de valori și aceea potrivit careia dezvoltarea sistemului-firmă se face prin intermediul dezvoltării

⁴³ Michel Foucault, într-o serie de conferințe ținute la Universitatea din Berkeley, California, în 1983, a discutat tema *parrhesiei*: un cuvânt folosit prima oară de Euripide în secolul V î.C. Pentru a indica o nouă virtute: a spune adevărul. Cuvântul *parrhesia* traversează literatura greacă până la operele patristice din secolul V d.C. Și pentru ultima dată se regăsește la Giovanni Crisostomo. De atunci, după cum afirmă Foucault, această virtute nu mai apare și se pierde curajul de a spune adevărul.

⁴⁴ Dialogul socratic se utilizează pentru a identifica o definiție partajată a unui concept abstract (cfr. Dordoni Paolo, *Il dialogo socratico. Una sfida al pluralismo sostenibile*. Milano, Apogeo Ed. 2009). *Dilemma training* este utilizat pentru a investiga dileme etice, deci este foarte util a fi aplicat pentru a structura coduri etice (cf. <http://www.appa.edu/dilemma2.htm>). Comunitatea de cercetare, în schimb, este potrivită pentru a îmbunătăți calitatea reflecției de grup, pentru a consolida respectul, ascultarea și procesul creativ al gândirii. (Cf. Cosentino Antonio, *Filosofia come pratica sociale*, Milano, Apogeo, 2008.)

⁴⁵ CSR este acronimul de la *Corporate Social Responsibility*, care în ultimii ani are o recunoaștere efectivă și în interiorul organigramelor companiilor, cu includerea managerilor CSR. Prin CSR „se înțelege integrarea unor preocupări de natură etică în interiorul viziunii strategice a companiei: este o manifestare de voință a companiilor mari, mici și mijlocii, de a gestiona eficient problematicile de impact social și etic în cadrul lor și în zonele de activitate.”(cf. www.csrmanagernetwork.it)

personale a indivizilor care o reprezintă și alcătuiesc. Dialogul socratic, comunitatea de cercetare, *dilemma training* urmăresc anumite proceduri care sunt în măsură să îmbunătățească ascultarea lăuntrică (interioară) (socraticul „cunoaște-te pe tine însuși”) și confruntarea interpersonală, facilitând astfel o cunoaștere mai „intimă” între participanți, o atmosferă familiară, care stimulează toleranța și respectul reciproc.

Așa cum a fost deja expus în cap. 4, în nordul Europei, în Germania, în Franța, în Statele Unite, în Canada, în Israel, practicile filosofice sunt prezente și destul de căutate încă de la sfârșitul anilor '80, în timp ce în Italia doar din 2000 a apărut această nouă figură profesională, a consilierului filosofic, astfel încât și pătrunderea în cadrul organizațiilor este mai lentă. Din experiența mea personală pot deduce o listă de motivații pe care le voi prezenta în continuare.

1) Credința populară potrivit căreia filosofia este dificilă și inutilă. Deși activitatea noastră are o bază științifică⁴⁶, cred că provocarea cea mai mare este aceea de a găsi modalitatea prin care să se înțeleagă diferența substanțială dintre filosofia în sensul ei clasic (filosofia academică) și filosofia practică. Printr-o simplificare și în sensul comun al termenilor, prima construiește cadrul semnificativ în care să se interpreteze evenimentele, a doua rămâne la evenimente și se limitează să le analizeze, să le revizuiască, să se aplece asupra lor și să le descrie în termeni fenomenologici. Reprezintă un spațiu/timp de gândire în cadrul căruia se poate reconstrui și reordona, aprofunda și investiga, descompune și recompune idei, sentimente, valori, convingeri, comportamente. Consider că în lumea afacerilor avem la dispoziție o infinitate de teorii pentru a organiza firma ideală, perfectă. Ceea ce lipsește încă este spațiul gol care să cuprindă și în care să se reorganizeze „dezordinea” umană, care ia naștere în mod inevitabil când se impun reguli abstracte unor sisteme vii, umane.

2) Cu toate că nimeni nu are curajul de a nega rolul central al resurselor umane în afaceri (nu ar fi *politically correct*), este la fel de adevărat că investițiile pentru creșterea lor sunt întotdeauna subestimate de majoritatea firmelor de afaceri. Deși tot mai multe companii sunt conștiente de rolul social pe care îl joacă spre binele planetei noastre, în activitatea de zi cu zi mă lovesc de îndărătnicia multor responsabili de resurse umane și directori generali, care cred că dezvoltarea personală și valoarea unei culturi corporatiste atente la durabilitatea și sustenabilitatea elementelor mediului și sociale ocupă un loc secundar în comparație cu profitul și bugetul economic.

⁴⁶ Pentru unele linii teoretice de aprofundare, vezi lucrările lui L. Wittgenstein, F. Varela și H. Maturana, G. Bateson, care au studiat modul în care limbajul nu este doar, vorbind în stil heideggerian, „casa în care noi oamenii locuim”. Limbajul, în termeni de proces comunicațional interpersonal, este sistemul în care „persoana” și sistemul social se modifică ontogenetic. J. Dewey, M. Lippman sunt doar câțiva cercetători care au propus modele în măsură să faciliteze dialogul interpersonal; E. Goldratt, D. Bhom, P. Senge în special l-au studiat mai ales pentru contextul de *business*.

3) În cele din urmă, și aici este vorba de o supoziție personală, cea mai mare dificultate pe care o avem noi în calitate de formatori la nivel de organizații corporatiste este aceea de a transmite importanța fundamentală a unei activități de formare bazată pe dialog temeinic (filosofic) și de pregătirea constantă a conștiinței sociale. Această dificultate depinde de modelul (inclusiv mental) propus de *scientific management*: precizie, rapiditate, eficiență, planificare, organizare, coordonare și control. Acestea au fost, de mai bine de un secol, cuvintele și punctele de referință concrete în plan semantic pentru funcționarea industriei și care, la rândul lor, au adus bunăstare pentru milioane de oameni, generând un bun nivel de sănătate și un trai plăcut în familiile noastre. În altă ordine de idei, deși există o conștiință colectivă a faptului că acest model, din punct de vedere organizațional și strategic, nu mai este suficient să dea viață și să ducă la dezvoltarea sistemelor de afaceri care se confruntă cu o dinamică foarte complexă, este la fel de adevărat că obiceiurile cotidiene sunt mult mai greu de schimbat.

Structura economică italiană se bazează pe activitatea întreprinderilor mici și mijlocii și trebuie să reziste, precum David împotriva lui Goliat, puterii corporațiilor multinaționale care monopolizează piața și oprima creativitatea și angajamentul. Contextul în care organizațiile noastre lucrează nu mai este acela de acum cincizeci de ani, dar creierul uman este același, ontogenetic, pe care îl avem de mii de ani, și anume magnific de leneș, în timp ce, pe de altă parte, sistemele sociale se schimbă în mod continuu. Modelul taylorist le-a permis tuturor să devină regi și regine, astfel încât este dificil să demontăm modelul mental din spatele lui⁴⁷. Este o rezistență ușor de înțeles la schimbarea sistemului, care nu simte nicio nevoie de a schimba homeostaza sa regală!

Iluștrii gânditori contemporani susțin deja de 20 de ani că ne confruntăm cu o răscruce istorică. Abordările verticale și sectoriale tipice ale modelului industrial al secolului al XX-lea sunt prea înguste și nu sunt capabile de a vedea viitorul și, în același timp, manifestă aceleași deficiențe de vedere cu privire la înțelegerea dinamicii legate de libertatea operațională și comunicativă, pe care noile media (internet) a pus-o în mâinile noilor generații. Iată de ce sunt convinsă de necesitatea diseminării practicilor filosofice, precum și a tuturor tehnicilor care stimulează reflecția asupra limbajului, înțeles ca joc de tip wittgenstein, care reglementează dinamica umane, cu aspectele sale bune și rele.

Practicile filosofice au însă un element care le deosebește de toate celelalte metode de stimulare a conștientizării comunicative, și anume „filosofică”!

Dacă filosofiile sunt cei care își pun întrebări privind sensul vieții, misterul conștiinței interioare, normele pe care lumea le urmează, complexitatea sistemului nostru este atât de mare încât toată omenirea ar trebui să fie implicată în procesul reflexiv al filosofiei, pentru a încerca să înțeleagă către ce ne îndreptăm cu viteza

⁴⁷ R. Dilts vorbește despre modele mintale pentru a indica credințele, prejudecățile, sistemele de valori pe care ni le arată evenimentele lumii. Vezi lucrarea sa *Modeling with NLP* (1998).

luminii: economia globalizată în mâinile câtorva multinaționale, creșterea exponențială a populației lumii, pretenția (legitimă) de emancipare și *boom*-ul economic din țările în curs de dezvoltare, creșterea sărăciei în Europa, criza leadership-ului secolului al XX-lea, reducerea resurselor de mediu, exploatarea mediului până în pragul colapsului⁴⁸.

Cum putem înțelege schimbările care se petrec în fața ochilor noștri dacă nu ne confruntăm, dacă nu vorbim cu seriozitate și profunzime, cu dorința de a înțelege și de a putea relua o anumită direcție? Există o nevoie urgentă de a sensibiliza în mod filosofic inteligența colectivă îndreptată către orice direcție posibilă. Având în vedere că firmele sunt locuri cu responsabilitate primară la nivelul impactului social și de mediu al propriilor activități, ar trebui să fie primele care să fie implicate.

Fără capacitatea de a „privi departe”, de a privi „de la înălțime”, așa cum stoicii ne învață în mod magistral, nu ne putem aștepta să înțelegem în ce direcție să mergem: abisul sau un viitor durabil și echitabil?

Personal, sunt o optimistă incurabilă și sunt sigură că sistemul global a declanșat deja *feedback*-ul de echilibrare⁴⁹ a cadrului catastrofal descris mai sus. Dar noi trebuie să știm cum să îl interpretăm și să îl răspândim.

Un taoist ar putea oferi o lectură interesantă asupra retrospectiviei echilibrării: stilul masculin (*yang*), care a caracterizat două mii ani de istorie, cultură și putere, prin raționalism, individualism, machism războinic, și-a redus puterea de influență în sistemul global, lăsând spațiu în procesul dialectic al istoriei, în termeni epistemologici, strategici și organizaționali, omologului său complementar feminin (*yin*), care se reflectă în calitate de inteligență colectivă, dialog, solidaritate, sensibilitate față de viață, pe care o întâmpină, protejează și generează.

Poate va fi internetul, acest sistem virtual, acela care ne va permite să reechilibrăm sistemul real? Suntem la nivel global conștienți de saltul de la „era industrială” la „era digitală”, dar suntem, la nivel colectiv, mult mai puțin conștienți de modul în care, în această eră digitală, se vor modifica regulile sociale care au guvernat până acum jocurile de putere (politice și economice). Mi se pare un sistem mai mult *yin* decât *yang*!

De asemenea, cred că nu trebuie să uităm că mâinile noastre au acum niște proteze tehnologice capabile să ne conecteze într-o clipă cu cealaltă parte a lumii, făcându-ne să simțim o senzație supraomenească. Trebuie să facem ordine în

⁴⁸ Cf. Ervin Laszlo și Marco Roveda *La felicità nel cambiamento. (Lifegate e-book)*

⁴⁹ Cf. *The System Thinking* de J. O'Connors: fiecare sistem este supus unor retroacțiuni de echilibrare și consolidare în funcție de forțele care acționează în el, în mod conștient sau nu (un simplu exemplu de retroacțiune de echilibrare a sistemului vital: mi-e sete – beau.) Cu cât sistemul este mai complex, cu atât este mai dificil să vedem sau să descriem retroacțiunile de consolidare și echilibrare care se potrivesc între ele. În sistemele sociale, retroacțiunile sunt de tip relațional și în special de tip politic – adică apar jocurile puterii. Jocurile puterii pot fi reechilibrate în momentul în care sunt înfruntate, mai ales din punct de vedere comunicativ. Cf. *The V discipline* a lui Peter Senge și *The Goal* a lui Eliyahu M. Goldratt.

sălbăticia *web*-ului. Pentru a face acest lucru, trebuie să ne oprim, să redescoperim *homo sapiens* și să suspendăm din când în când partea tehnologică care este în noi. Să oprim calculatorul și să gândim cu calm, îndelung și fără grabă. Aceasta este în continuare singura modalitate de a stimula gândirea creativă și de a genera soluții adecvate timpurilor noastre.

Spiritul filosofic a fost dintotdeauna în istorie acela care a proiectat viitorul prin intermediul unor elemente corelate: spațiul, împărtășirea ideilor, încrederea⁵⁰. Iată deci un alt motiv pentru a propune practicile filosofice în cadrul organizațiilor. Spiritul filosofic nu mai este elitist, nivelul de pregătire și dezvoltare cognitivă ne permite să propunem noi căi de reflecție în cadrul sistemelor de afaceri, transformând acele locuri de producție în *learning organization*⁵¹.

Este necesar să învățăm să dialogăm și pentru a putea pune în ordine rețeaua de comunicații sălbatice din lume, care schimbă modul de viață al întregii omeniri. Sistemele trebuie să se echilibreze dacă doresc să supraviețuiască, altfel va fi un colaps total: astăzi, în era digitală, care a accelerat comunicarea și conexiunea interpersonală, vedem cum explodează ca baloanele de săpun revoluții populare, asistăm la scufundarea statelor, vedem economiile distruse de datorii generate de erori și comportamente private nepotrivite; avem obligația de a echilibra sistemul și de a încetini cursa „extraweb”, în scopul de a gândi bine ceea ce facem *on-line*, pentru că într-o jungla se poate întâmpla orice!

În cele din urmă, organizațiile, în afară de conștientizarea importanței „sănătății” individuale pentru menținerea stării de sănătate a companiei, trebuie să-și asume responsabilitatea de a lucra pentru toate părțile implicate, abordând o schimbare sistemică rapidă. Stilul filosofic de a face față schimbărilor în acest scenariu devine, în opinia mea, nu doar important, ci – aș îndrăzni să susțin – indispensabil.

Una dintre cele mai interesante și recente paradigme de interpretare a organizației corporatiste este aceea de a o vedea ca pe un sistem angajat în a produce sensuri și semnificații (*sensemaking*). Organizațiile nu sunt doar mijloace de producție de bunuri sau servicii, ci sisteme de mari dimensiuni, care produc gândire, deci care gândesc și mai ales reflectează asupra lor înseși. Procesul de *sensemaking* determină construirea identității celor care lucrează.

Karl E. Weick⁵² examinează chiar tema creării de sens în structurile organizaționale. Conform acestui gânditor, oamenii nu percep doar un mediu; prin ceea ce acest autor numește *enactment*, oamenii creează, reorganizează și deconstruiesc multe aspecte ale mediului contextual care îi înconjoară. De fapt, pentru Weick nu există chiar organizațiile, ci numai un grup de bărbați și femei care se întâlnesc și, conversând împreună, produc un limbaj al lor. *Sensemaking* se

⁵⁰ Cf. P. Senge, O. Scharmer, J. Jaworsky, B. Flowers, *Presence*, tr. italiană Franco Angeli, 2013.

⁵¹ Cf. P. Senge, *The Fifth Discipline: the art and practice of the learning organization*.

⁵² K. E. Weick, *Senso e Significato nell'organizzazione*, Milano, Cortina 1997.

referă, astfel, la modul în care oamenii generează ceea ce interpretează⁵³. A vorbi despre *sensemaking* înseamnă a vorbi despre realitate ca o construcție continuă: „Efectuarea unui proces de *sensemaking* înseamnă a construi, a încadra, a crea actualitatea și a transforma subiectivul în ceva mai tangibil; realitatea organizației apare, în orice caz, ca o realizare continuă, care se restructurează de fiecare dată când actorii implicați oferă un nou sens retrospectiv la situațiile în care ei înșiși se găsesc și la creațiile lor”⁵⁴.

Aceasta este provocarea pe care o are consilierea filosofică în cadrul organizațiilor: a convinge liderii cu care ne confuntăm în fiecare zi să aibă încredere în capacitatea umană de a restructura propriul viitor, prin intermediul unei schimbări reale a gândirii, trupului și emoțiilor, pe calea unui traseu alcătuit din dialoguri structurate, în măsură să ofere un nou lăcaș pentru generațiile viitoare: cuvinte noi și împărtășite pentru un viitor mai bun.

traducere din limba italiană de Nicoleta Vujdea

⁵³ *Ibidem*, p. 15.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 125.

